(3

SAGGIO

SULLA FILOSOFIA DELLO SPIRITO.

SAGGIO

SULLA

FILOSOFIA DELLO SPIRITO

PER LA MARCHESA

MARIANNA FLORENZI WADDINGTON.



FIRENZE.
SUCCESSORI LE MONNIER.

1867.

ALL' ILLUSTRE PROF. ED AMICO

CAMILLO DE-MEIS.

La bontà dell' animo vostro e l' amicizia che mi avete, mi fanno risolvere ad offrirvi questo libro il quale compisce il mio piccolo trattato di filosofia. Nè mi sgomenta l' altezza del vostro ingegno ed i profondi studi che ve lo abbelliscono, essendo certa che pari, se non forse maggiore, avete la cortesia dell' animo.

Aggraditelo adunque come pubblica testimonianza della grande stima che faccio di voi, e credetemi sempre

Perugia, li 16 dicembre 1866.

Affezion.ma ed Obbligat.ma
M. B. FLORENZI WADDINGTON.

SAGGIO SULLA FILOSOFIA DELLO SPIRITO.

INTRODUZIONE.

Lo spirito non solo è il compimento necessario dello sviluppo naturale, come abbiamo fatto vedere nel precedente *Saggio sulla natura*, ma di più esso medesimo è un vasto sistema il quale comprende maggior ricchezza di produzioni di quello che non ne abbia la stessa immensa natura. Imperocchè lo spirito non solo ricomprende tutta la natura in sè, ma la solleva ad una tale altezza, dove acquista un valore infinitamente più grande, dispogliandosi di quella forma accidentale di contingenze, ed acquistando l'impronta della necessità.

Lo studio dello spirito quanto più è eccellente tanto più è difficile, e richiede maggiore capacità d'intendimento. Onde avviene che nel progresso de-

gli studî umani le ricerche sulla natura sono andate innanzi alle investigazioni più sottili dello spirito. Il Naturalismo conta in Europa oramai tre secoli di studî e di esperienze continue, per le quali gran parte dei tesori della natura sono stati discoperti, mentre lo Spiritualismo è nato appena da un secolo, ed il primo che lo abbia veramente iniziato è stato Emanuele Kant. Non si vuole dire già con questo che prima di Kant non siasi parlato dello spirito, ma sibbene che prima di lui non si era seriamente badato alla importanza delle sue produzioni. E siccome prima di Galileo si era parlato della natura, ma ricorrendo alle ipotesi ed alle presupposizioni fantastiche, e trascurando l'esperienza, così prima di Kant si era parlato dello spirito, ma si erano attribuite le sue opere a forze puramente naturali, ed anche a forze immaginarie e sopranaturali. Lo stesso Cartesio il quale aveva distinto l'essenza dello spirito da quella della materia, non avea poi saputo parlare dello spirito con altro linguaggio, che con immagini ricavate dalle cose materiali, come osserva benissimo il Vico scrivendo a Tommaso Rossi.

Per parlare degnamente dello spirito occorrono due cose: prima farsi ragione della sua speciale natura, poi attendere alle particolari qualità delle sue produzioni, e di queste due cose noi toccheremo in questa introduzione.

Quelli i quali sono soverchiamente ammirati

della fecondità della natura non vogliono riconoscere nulla sopra di lei, e confondono lo spirito nel numero delle forze puramente naturali. Questo naturalismo è angusto e vizioso, perchè restringendo tutto nella natura, non sa nè può rendere conto della sua finalità. E se bene si consideri la cosa, col puro naturalismo non si arriverà nè anche a comprendere la natura in sè stessa. Di fatti comprendere la natura è già sorpassarla; onde il sapere non può essere più produzione naturale, ma oltrenaturale. E quando diciamo oltrenaturale non vogliamo intendere quel falso sopranaturalismo che regnò per tutto il medio-evo, ed empì di Angeli e di Demoni tutte le sfere della natura. Lo spirito, la cui esistenza e necessità noi ammettiamo, è talmente connesso colla natura, che l'uno non può stare senza dell'altra. Ma dire che spirito e natura sono connessi non porta il disconoscere la loro distinzione e l'assorbire l'uno nell'altra o viceversa, come fa l'esclusivo Naturalismo, o l'esclusivo Spiritualismo. Quando si dice: tutto è natura; o per contrario, quando si afferma: tutto è spirito, non si riflette che queste due asserzioni sono ambedue assurde. La natura è mezzo, lo spirito è fine; nè si può dare mezzo che non serva ad un fine, nè fine che si consegua senza il suo mezzo.

Vi sono altri i quali si sono dati più l'aria di filosofi, e credendo di allontanarsi dal puro Naturalismo, hanno fatto consistere l'essenza dello spi-

rito nella semplicità, e l'essenza della natura nella moltiplicità. La definizione più divulgata che correva dello spirito era quella di una sostanza o di una forza semplice. Ora non vi ha concetto più vuoto di questo perchè la pura semplicità esclude qualsiasi differenza; mentre al contrario, lo spirito essendo il subbietto più concreto e più comprensivo che vi sia, non solo non esclude le differenze, ma anzi deve includerle tutte quante.

La fallacia della citata definizione cominciò a vedersi più chiara dopo che Leibnitz provò che la semplicità apparteneva con eguale ragione tanto all' anima umana quanto agli elementi dei corpi, perciò alla natura. La differenza che corre tra lo spirito e le monadi naturali è stata posta dal Leibnitz nel diverso grado di sviluppo che ha in ciascuna di esse lo schema rappresentativo dell' Universo. Ma sebbene Leibnitz entri più profondamente nella distinzione che separa lo spirito dalla natura, nondimeno non possiamo ritenere per esatta quella distinzione, la quale infine si riduce ad un grado più o ad un grado meno. Ora la differenza che passa tra lo spirito e la natura non può essere puramente quantitativa.

Più di tutti rasentò il vero Cartesio quando disse che l'essenza della mente consiste nel pensiero, mentre quella della materia consiste nell'estensione. Se non che il pensiero non può essere soltanto un attributo essenziale, com'è nella definizione carte-

siana, perchè in tal modo esso apparirebbe come un' appartenenza della sostanza, e per ciò come qualche cosa che fosse dipendente da lei. Il dire che lo spirito è una sostanza pensante, come dice Cartesio, ovvero il dire che è una monade fornita di coscienza chiara e distinta, come dice Leibnitz, implica che al di là del pensiero e al disopra di esso vi sia la sostanza e la forza. Tutto al contrario di ciò, la sostanza e la forza non sono altro che due categorie del pensiero, due momenti compresi in quest' assoluta ed universale unità.

Le definizioni enumerate finora che fanno consistere l' essenza dello spirito nella semplicità o nella forza, sono dunque imperfette, e non esprimono l' esatto contenuto dello spirito medesimo. Lo spirito è il pensiero, tutto quanto il pensiero, non uno o un altro frammento di lui; e finalmente esso è il pensiero nella concreta e propria sua forma. La natura è anch' essa pensiero, ma sotto una forma che non è la sua e per ciò apparisce come straniero a sè stesso. Le esistenze naturali sono pensiero, ma non tutto il pensiero, sibbene sono frammenti o più propriamente momenti dell' unico e vasto sistema del pensiero. La totalità di questi momenti ricompresa sotto la vera e propria forma del pensiero è appunto lo spirito. Quando adunque si dice che lo spirito è l' essere o la sostanza, o la causa, o la forza, o la natura o altra qualsiasi particolare forma, si dà sempre una definizione incom-

pleta di esso; talchè si potrebbe replicare: lo spirito è tutto questo, ma è ancora dipiù. Tutti questi momenti son finiti perchè l'uno esclude l'altro, ma lo spirito è il vero infinito perchè egli non esclude nulla, perchè pensandoli li include tutti.

La nozione, la quale producendo la natura, aveva introdotto una divisione tra l'ideale ed il reale, nello spirito ristabilisce la sua concreta unità, perchè in lui il reale e l'ideale si trovano unificati e identificati insieme. La realtà in quanto è conosciuta si trova idealizzata e non costituisce più per lo spirito un limite esterno ed insormontabile. Il limite è distrutto nel momento medesimo che esso è conosciuto: il vero limite, come osserva profondamente Hegel, non esiste se non per quello che non conosce: conoscere il suo limite è già sapersi infinito. Lo spirito il quale conosce il suo limite è egli stesso che se lo pone: l'esteriorità del limite sparisce ogni qualvolta questo viene pensato; cessa di essere esterno e diventa interno. Ora il vero e concreto infinito non è quello che non ha nessun limite ma bensì quello che ha il limite come posto dentro di sè. Il finito al contrario è quello che ha limite come posto fuori di sè, ossia in un altro. La natura in cui predomina questa esteriorità, è appunto il regno della limitazione. L'essenza dello spirito consiste dunque nell'essere insieme sè ed un altro, mentre l'essenza della natura consiste nell'essere sè ed opporsi ad un altro. Onde si può

conchiudere che lo spirito concretizza in sè i termini della contradizione e li concilia nella sua viva unità. Questa singolare prerogativa dello spirito, la quale è stata messa in chiaro da Hegel, era stata nel secolo scorso profondamente avvertita da Tommaso Rossi con una precisione che fa veramente meraviglia. L'essenza mentale è invero un mirabil nodo di due contraddittori che due egualmente robuste dimostrazioni da una parte e dall'altra confermano. » L'un contraddittorio è quello pur ora dimostrato, che la mente in tutte le reali forme intendevoli e scibili sia una medesima cosa; l'altro è, che la mente da quelle forme debba essere realmente distinta. Questi due contraddittori, che per forza d'insolubili argomenti fra loro contrastano, diciam noi, che temperati, mitigati e conciliati formano il vero ingegnoso, meraviglioso ed enigmatico della natura mentale, facendo che la mente sia e non sia insieme una medesima cosa colle forme reali che sa ed intende. »[1]

Dopo di avere per tal modo fatto rilevare dove consistesse realmente l'ultima natura dello spirito, noi crediamo che questa medesima si possa più evidentemente scorgere nelle sue produzioni. Ogni interno si rileva esattamente nel suo

[1] *Della mente sovrana nel mondo*, cap. VI. Quest'opera è stata non ha guari ristampata ed illustrata con lodevole zelo dall'egregio Giordano Zocchi, a cui si deve avere riconoscenza di un tanto servigio reso alla scienza.

esterno, perciò lo spirito si vede e si tocca quasi con mano in ciò che egli fa. Allato al mondo naturale, anzi al disopra di esso vi è il mondo dello spirito. E questo è anch'esso un vasto sistema ordinato armoniosamente come quello della natura, e più importante assai del mondo naturale, in quanto che il mondo dello spirito si è perfettamente affrancato dalla ferrea necessità. Ed un'altra prerogativa di più ha esso ancora, ed è che nelle sue produzioni non predomina quell'accidentalità che abbiamo osservato nel regno della natura. Che se talvolta l'accidente trova luogo nelle azioni spirituali sotto la forma di arbitrio, nondimeno questo fatto medesimo, che pare a prima vista accidentale, avendo radice nella libertà, acquista anch'esso l'impronta della universalità. E poi l'arbitrio appartiene all'Io individuale e circoscritto in un particolare organismo, e non già allo spirito universale ed assoluto. Ora noi nel parlare delle produzioni dello spirito non intendiamo già di tener conto delle singole azioni particolari che si riferiscono all'Io, ma sibbene di quelle produzioni universali che hanno il suggello della idealità, e che appartengono a pari dritto a tutto il genere umano. Queste siffatte produzioni debbono perciò essere ricavate dal concetto medesimo dello spirito. E poichè, come abbiamo disopra accennato, lo spirito è l'identità concreta dell'ideale e del reale, della nozione e della natura, il suo processo per conseguenza deve essere doppio.

O egli tende ad idealizzare il reale, riducendo per tal modo ad unità i due termini opposti che contiene, ma in guisa da far prevalere la forma dell' idealità; o al contrario egli tende a realizzare l'ideale, facendo in questo secondo processo prevalere la forma della realtà. Nell'uno e nell'altro caso però, sia che prevalga l'idealità, sia che prevalga la realtà, è facile il vedere che nelle produzioni dello spirito l' idealità della prima forma non è la semplice idealità speculativa della logica, come a rincontro la realtà della seconda forma non è più la semplice realtà naturale. L'idealità e la realtà in quanto si trovano nelle produzioni dello spirito, non sono più isolate ed opposte, ma sono implicate l'una nell' altra. E se lo spirito operando sdoppia, per dir così, la sua natura, e riproduce gli elementi da cui risulta, egli li riproduce di già conciliati, e perciò in grado da potere ciascuno di essi rivelare l' intero spirito. Onde mentre nella natura una forma, o un momento di una forma naturale non contiene che un solo frammento di essa, nello spirito al contrario ogni forma contiene tutto lo spirito. Lo spirito però sebbene in ognuna delle sue forme racchiuda e manifesti tutto sè stesso, nulla di meno esso vi prende diverso valore, e non manifesta sempre sè stesso come spirito ma talvolta come natura, e talvolta come anima. Imperciocchè lo spirito essendo l'ultimo sviluppo e l' ultima perfezione della nozione, contiene in sè la natura e l'anima,

che sono i gradi che lo precedono nel dialettico movimento. Onde lo spirito comincia dall' idealizzare la natura, e poi idealizza l'anima ed infine idealizza sè stesso. Per tal modo egli nel processo teoretico idealizza tutta quanta la realtà; ma con tre *ideali* differenti: nell'ideale dell'arte si trova idealizzata la natura, creata una natura nuova ed ideale: nell'ideale della religione si trova idealizzata l'anima: nell' ideale della scienza finalmente si trova idealizzato il pensiero, lo spirito medesimo. Di rincontro al processo teoretico cammina di pari passo il processo pratico, quello cioè con cui lo spirito realizza ogni sua idealità. Ed anche questo processo, che si può dire pratico, ha tre gradi come il primo. Lo spirito realizza sè stesso come natura nel dritto, come anima nella morale, ed infine come spirito nello stato.

Come dunque nella filosofia della natura noi abbiamo notato un progresso dalla forma naturale alla forma animale e da questa allo spirito; così nel presente Saggio noi vediamo riprodotte queste tre medesime forme, ma tutte e tre improntate del suggello spirituale. Il che prova che il cammino della scienza è sempre il medesimo, e che si fonda sulla stessa legge dialettica la quale in ultimo risale fino alla triplice divisione della logica e ai tre gradi di essa, che sono l'*Essere*, l'*Essenza* e la *Nozione*.

PARTE PRIMA.

DISCORSO PRIMO.

DELL' ARTE.

I.

Nel precedente Saggio sulla filosofia della natura noi avemmo opportunità di osservare come la produzione della natura non fosse cosa accidentale, ma invece un apparire necessario e determinato dalla legge dialettica per la quale l' idea, essenzialmente operosa, deve manifestarsi come esteriore a sè medesima. La natura così posta apparisce come un termine opposto all' idea, talchè quando questa, rientrando in sè, diviene spirito, si trova di avere innanzi la natura come un opposto ed un ostacolo insormontabile: a poco a poco però ella si accorge che la natura è fatta per lo spirito, e che egli può abbattere quelle barriere che prima parevano limitare la sua infinita attività. Lo spirito sente che egli solo è fatto per sè, ma che le altre cose sono fatte per lui; e da questa coscienza, che è il fondamento della persona umana, nasce una nuova serie di produzioni, le quali differi-

scono dalle naturali, perchè queste sono inconscie e quelle consapevoli.

La natura sta adunque innanzi allo spirito in due modi, come indipendente da lui e come prodotta da lui: nel primo modo è semplice natura, nel secondo è arte. E poichè l'accorgersi che fa lo spirito di potere a sua volta riprodurre la natura è non già una cosa accidentale, ma un necessario svolgimento della sua coscienza, perciò l'arte non ha nella vita dello spirito un posto secondario, come se fosse un semplice trastullo, ma è un momento essenziale della sua evoluzione.

Lo spirito si compiace nell' operare; egli sente di essere la libertà infinita, e di potere trasformare tutto nella sua idealità. Egli medesimo consiste in questo raddoppiare e riprodurre sè stesso, essendo che la sua natura non è soltanto semplice essere, ma libera riflessione. Riproducendo la natura, egli o la spoglia dell'individualità che dà la forma universale, ed in tal caso si dice che la conosce; ovvero le conserva l'individualità, ma sottraendola a tutte le contingenze della natura sensibile, ed in tal caso la ricrea artisticamente. La scienza e l'arte sono dunque entrambe produzioni dello spirito, ma l'una dissomiglia molto dall'altra.

La natura è un sistema di cose individuali sensibili legate insieme dalla relazione di mezzo e di fine, ma soggette a mille contingenze ed accidentalità, che impediscono all'idea di rivelarsi nella sua piena indipendenza. Tutti questi casi fortuiti e quasi capricciosi costituiscono una folla innumerevole d'interessi e di fini particolari che sono la prosa della natura e della vita. Ogni individuo naturale e sensibile è fatto per un altro,

serve a qualche cosa: l' idea non è per sè, ma si trova subordinata al sistema: l' individualità non è libera, ma inceppata dalla contingenza dei fatti. Intanto lo spirito è attività indipendente, e la natura, come l' abbiamo or ora descritta, si trova di essere il rovescio di questa indipendenza. Or quando lo spirito cerca di sottrarre la natura da quella sfera accidentale in cui è caduta, ed imprimerle il carattere della propria indipendenza, in modo che l'individualità naturale si trovasse di esistere per sè e non più per un altro, noi vediamo sorgere una nuova natura, dove, senza fare sparire l' individualità, si vede risplendere l'idea nella sua perfetta indipendenza. E questa seconda natura è l' arte, la quale è assai più bella della prima, perchè la bellezza, come vedremo, non si manifesta se non là dove più libera e più splendida risplenda la divina idea. L' arte non è un' illusione, come a taluni è paruto, ma anzi è assai più reale e più vera di quello che può sembrare la natura sensibile; imperocchè la realtà e la verità si misurano dal prevalere dell' idea, e non già da altri criterî, e l' idea prevale più nella indipendenza dell' arte che nella contingenza della natura. Onde quando il Vico diceva che i caratteri poetici sono assai più veri dei caratteri storici, mostrava di avere compreso perfettamente la differenza che passa tra l' arte e la storia, perchè i caratteri poetici rappresentano gl' individui artistici, mentre i caratteri storici rappresentano gl' individui naturali. Anche l' individuo nell' arte si trova sollevato ad una condizione di assai superiore che non sia per rispetto all' attività pratica e all' intelletto conoscitore. Nell' atto conoscitivo l' individualità sparisce e si tien conto soltanto della sua forma

universale; talchè in questo processo si mostra che il particolare è fatto per essere compreso sotto l'universale: nel conoscere si ha il momento negativo della particolarità. Nel processo pratico, invece, si fa conto dell'individuo particolare, perchè l'istinto si volge ad esso; ma però vi si volge per farlo suo, per annullarlo. L'appagamento della brama che porta all'istinto non si effettua, che a scapito dell'individualità. Dunque l'individuo è annullato idealmente nella scienza, realmente nell'appagamento dell'istinto, l'individuo è conservato come tale nell'arte, nella cui sfera non entrano gli appetiti soggettivi e particolari, perchè noi non ci compiaciamo dell'opera dell'arte per servircene e per distruggerla a nostro profitto, ma per ammirarla come libera manifestazione dell'idea.

Dalle cose dette fin qui si può vedere quanto sieno manchevoli alcune distinzioni e determinazioni dell'arte le quali invece di considerare la sua vera nozione ricorrono a fini esteriori e che fanno dell'arte un puro istrumento verso altre nozioni. Quando si è detto che l'arte sia una imitazione della natura, e che perciò tanto più si debba stimare perfetta, quanto più rassomiglia all'esemplare naturale, si è ridotta l'arte alla condizione di un passatempo fanciullesco senza nessun valore e significato proprio. A questo proposito si è ripetuta una frase di Dante che la natura è figlia di Dio, e l'arte è la nipote, volendo con ciò alludere alla maggior distanza che disgiunge la rappresentazione artistica dall'eterno modello. Ora secondo le nostre antecedenti osservazioni l'arte è assai più vicina all'assoluto di quello che non sia la natura. Imperocchè se l'assoluto è lo spirito libero

e indipendente, ritrae più dell'essere divino la produzione artistica dove riluce la libertà, che non la natura ove domina invece la necessità. Che sebbene talune volte appaia di essersi l'arte perfettamente modellata sulla natura secondo l'esempio spesse volte citato della scuola fiamminga, null'ostante ciò che noi ammiriamo in questo caso non è l'esatta e monotona imitazione del naturale, ma la potenza dello spirito che ricrea liberamente la natura. Anzi Hegel nota che questa forma di arte che si studia di rifare la natura è prevalsa nella Olanda per una ragione speciale di quel popolo, il quale posto nelle più sinistre posizioni naturali è stato costretto a lottare contro l'Oceano per assicurarsi il proprio suolo. Come ha sostenuto questo continuo combattimento per vincere la natura e farla piegare a'suoi bisogni, così nell'arte questo popolo ha seguito lo stesso indirizzo riproducendo artisticamente e domando una seconda volta la ribelle natura.

Il bisogno che ha lo spirito umano dell'arte non si fonda dunque sopra un esteriore capriccio d'imitare, ma sulla necessità intrinseca di ridurre con coscienza il mondo interno ed esterno ad una perfetta unità. L'arte esprime questa intima fusione: e la libertà e la sensibilità che si combattono vicendevolmente acquistano un'armonica contemperanza nella produzione artistica. L'idea si trova necessariamente associata ad una forma sensibile; come dall'altra parte il sensibile non esiste che per l'idea. Così i due termini che costituiscono la contraddizione che prende persona nell'uomo, si trovano riconciliati; e l'idea esiste come concretizzata, ed il sensibile esiste come idealizzato.

Un'altra missione è stata data all'arte, quella cioè di arrecar diletto allo spirito travagliato dalle cure serie della vita. Ed anche questa missione che le si assegna è assai minore della vera ed altissima che l'arte ha. Coloro che credono gl'interessi della vita superiori alla sfera dell'arte, giudicano le contraddizioni del finito assai più stimabili della soluzione infinita di queste contraddizioni; e riducendo l'arte ad un semplice compiacimento subbiettivo, le tolgono il valore vero ed assoluto. Per comprendere poi da che origine nascano gl'interessi particolari della vita, bisogna ricordare che ogni opposizione finita di subbietto e di obbietto, di libertà che si sforza e di necessità che resiste, genera un conflitto nel quale consiste l'interesse particolare dell'individuo. Ogni conflitto richiede una soluzione, e se questa soluzione è soltanto momentanea e finita dà luogo ad un nuovo conflitto; talchè ne succede una serie di conflitti e di soluzioni in cui si trova avvolto lo spirito nella sfera del finito. Le opposizioni finite e le soluzioni egualmente finite non cessano mai; i bisogni soddisfatti rivivono da capo, e la vita si passa in una lotta continua. È mestieri perciò ricercare al disopra della sfera del finito una soluzione infinita ed assoluta, ove tutti i conflitti e tutte le antitesi si acquetano e si riconciliano. La prima di queste soluzioni assolute è l'arte, nella quale lo spirito si trova nel sensibile immediato non più come in un suo opposto ma bensì come in una forma sua propria. Egli non ha più ragione di sdegnarsi contro dell'ostacolo esterno, ma gode serenamente della sua libertà. Questo contentamento e questa pace serena che genera l'arte, non è dunque un diletto passeggero ed un passatempo inven-

tato per rinfrancarsi delle cure della vita, ma invece è un contentamento che è assai più serio e vale di più di ogni interesse e di ogni cura della vita.

Finalmente altri credendo di sublimare anche di più la missione dell' arte hanno creduto di doverne fare la moderatrice delle passioni e la maestra dei costumi, senza badare che l' arte in tal modo diveniva uno strumento secondario della morale e non aveva più un valore assoluto e per sè. Ma oltre a ciò non si sono accorti che le passioni non si trovano nello stesso modo nel campo della morale come si trovano in quello dell' arte. Nella morale l' universale o l' idea si trova nella legge; il particolare o l' individuo si trova nella passione. Il conflitto è vivo e reale, e la loro armonia costituisce la virtù. Tutti questi elementi però si urtano e si combattono nello spirito come soggetto finito. Quando poi le passioni si trovano rappresentate artisticamente, esse non sono più il contenuto del nostro particolare soggetto; non ci appartengono più, nè agitano la nostra coscienza: invece si trovano rappresentate come fuori di noi, come obbiettive, talchè noi sentiamo la serenità della nostra ragione anche alla vista e alla contemplazione delle passioni più tumultuose. Le passioni nell' arte non sono dunque le medesime che le passioni nella morale; e l'arte è fine a sè stessa, e non è semplice maestra e correttrice dei costumi.

Determinata così la vera finalità dell' arte, e scevrate tutte quelle altre missioni estrinseche che le sono state inesattamente attribuite, noi vediamo nell' arte la libera riproduzione della natura emancipata da ogni contingenza e da ogni necessità. Intanto qui si presenta una

domanda: se la natura e l'arte differiscono tanto tra di loro, perchè noi sogliamo attribuire alla natura quella bellezza che è prerogativa dell'opera d'arte? Si deve forse dire che lo spirito si fa un' illusione nel trasportare nella natura ciò che è proprio di lui? Ovvero si trova veramente nella natura tal fondamento che possa farla chiamare bella senza timore di errare? La questione posta in questi termini non si può risolvere se non dopo avere mostrato in che consiste propriamente la bellezza.

Il bello è stato variamente definito, e la più celebre definizione che è corsa quasi fino ai nostri tempi, è stata quella di Sant' Agostino e di Leibnitz, che il bello è il consenso nella varietà. Questa definizione esprime al certo una proprietà del bello, ma non ne svela l' intima natura: è una determinazione quantitativa la quale si arresta, come tutte le determinazioni di questo genere, alla mera superficie. Noi vedremo appresso quale sia stato lo sviluppo storico dell' idea del bello, e quindi per ora ci limitiamo a dare quella definizione che crediamo la vera. Il bello è l'idea che apparisce in una determinata forma, ed aggiungiamo in una forma che è la sua, in quanto che deve nascere con lei e da lei.

Premesso ciò, e sapendo per le cose dette altrove, che tutta quanta la natura non è che l' estrinsecazione dell' idea, parrebbe doverne inferire, che la bellezza apparterga a tutta la natura. D' altra parte però sappiamo che l' idea nella natura non si svela sempre ed intera in tutte le forme; e che anzi vi sono delle forme dove si manifesta un semplice frammento o momento di essa idea. Di tali forme non si potrebbe dire a rigor di ter-

mine, che fossero belle; e la bellezza non comincia veramente a risplendere, se non dove l'idea incomincia a raccogliersi in sè in una perfetta unità, e dove la materia naturale è perfettamente soggiogata dall' imperio della forma.

La vita è dunque la prima reale e compiuta apparìscenza dell'idea; ed è in lei che si appalesa la prima volta la bellezza della natura.

Il primo che abbia riconosciuto questa corrispondenza tra la bellezza e la vita è stato Emmanuele Kant, nella critica del giudizio, secondo che noi svilupperemo più avanti. Difatti il proprio processo della vita sta nell'unificare le due attività ideale e reale, realizzando sempre nell' organismo la forma ideale, e di rincontro idealizzando il reale nella sua ideale unità. E poichè questa unità ideale dell' organismo vivente è l'anima; per ciò tanto più bella apparisce la vita quanto più attraverso alle determinazioni corporali trasparisce l'anima e la sua interna azione.

L'intuizione di un animale vivente mostra bensì la varietà e la differenza delle membra di cui si compone, mentre l'unità ideale, dove ogni varietà si appunta, rimane occulta. Ora per darsi il bello bisogna che questa varietà sia ridotta ad unità, e di più ancora che questa unità ideale apparisca sensibilmente. Il modo di fare apparire l'unità come sensibile è l'espressione del sentimento, nel quale si rivela l'anima. Fra i tipi animali dunque quelli si debbono riputare più belli, dove la vitalità si manifesta più spiccatamente nel sentimento o nelle movenze; mentre sono sempre meno belli gli altri tipi dove essa rimane inerte e priva di movimento.

Talvolta ancora si verifica che lo spirito attribuisce alla natura una bellezza che è il riflesso del nostro individuale soggetto. Nelle manifestazioni più indeterminate della natura lo spirito può compiacersi di disegnare colla fantasia le sue determinate passioni. È la destata eco del cuore, dice Hegel, quella che abbellisce i paesaggi, le notti, le valli, il corso dei ruscelli e via via; ed è generalmente tenuto per bello in natura tutto ciò che assomiglia alle qualità umane, ed è più consono alle nostre abitudini.

Qui ha luogo davvero ciò che diceva Kant, che lo spirito abbellisce la natura, trasferendo nel seno di lei l'armoniosa corrispondenza delle sue facoltà.

Ma dove riluce meravigliosamente la fusione intima dell'ideale e del reale, e perciò ove si manifesta perfettamente la bellezza è nello spirito. Lo spirito è il vero, è il solo ideale della bellezza, a cui la natura dà in prestito le proprie forme che nel contatto coll'ideale rimangono trasformate.

La nozione si trova divisa in due termini opposti che sono il subbietto e l'obbietto, lo spirito e la natura. Ciascuno di questi due termini per reintegrarsi e per realizzare in sè la nozione tutta quanta ha bisogno necessariamente dell'arte. Quindi proviene che i rapporti vicendevoli di entrambi sono finiti, relativi, e perciò mancanti di libertà. Così per es. nel conoscere, l'oggetto ha la sua nozione nel soggetto e si compisce in esso; talchè si può dire con ragione che l'oggetto ha la nozione fuori di sè. Al contrario, nel volere, il soggetto trova il suo compimento nell'oggetto, essendo che questo gli serve di termine per ottenere il suo fine. Nel cono-

scere dunque il termine stabile è l'oggetto ed il mutevole è il soggetto: nel volere il termine stabile è il soggetto, e quello che si muta è l'oggetto. In questi rapporti però vi è di comune una proprietà ed è che la nozione non si trova sviluppata pienamente in nessuno dei due termini presi separatamente. Questi rapporti si dicono finiti. Che se poi l'oggetto potesse avere la nozione in sè stesso, ovvero se il soggetto potesse realizzarsi per sè senza bisogno di un mezzo estrinseco ed oggettivo, allora cesserebbe la finità dei rapporti, e la nozione, realizzandosi liberamente senza bisogno di aiuto esterno, si troverebbe di essere in rapporto assoluto e indipendente con sè stessa. Ora ciò non si può verificare che nello spirito assoluto; dunque l'ideale della bellezza, che consiste appunto nella attuazione libera ed assoluta della nozione, non può trovarsi altrove che nello spirito. Ed anzi bisogna aggiugnere che non si trova nello spirito in quanto è un individuo soggetto a rapporti finiti, ma soltanto nello spirito considerato come assoluto ed infinito.

Da questo punto di vista ci è dato di potere giudicare le più rilevanti teorie sulla natura dell'ideale dell'arte, mostrando qual parte di verità avessero colto i filosofi precedenti, e quale invece trascurata. Primo che avesse dato l'esempio di una investigazione scientifica sulla bellezza è stato Platone. Egli se ne occupa in molti dialoghi, ma ne tratta poi di proposito nel Fedro e nel Simposio, benchè nel primo dalla bellezza tragga argomento di parlare dell'amore come desiderio inspirato dalla bellezza medesima; e nel secondo, viceversa, cominci dall'amore per elevarsi fino alla bellezza. Per

Platone però sempre la bellezza che s'incontra come imagine fuggitiva nella natura e nella vita, non è che il riflesso dell' eterna bellezza onde risplende l'idea nella sua purità. Questa dottrina platonica che fa consistere nella sola idea ogni bellezza è perfettamente in armonia col resto del suo sistema, nel quale all'idea viene eziandio attribuita ogni realtà. Il gran pregio del sistema platonico è quello di avere riconosciuto l' idea come il sostanziale fondamento del tutto: per lui il vero, il bello, il buono, sono tutti l'idea considerata sotto diversi rispetti. Tutto quello che si trova nel mondo d' ideale proviene dall' idea, e la materia non aggiugne altro che limiti ed imperfezioni; talchè invece di servire alla manifestazione ideale essa la nasconde e l' offusca.

In questi brevi cenni della teoria platonica, noi troviamo la ragione perchè la bellezza sia fatta consistere nella sola idea. Ma l'idea sola ed astratta si riduce alla pura nozione logica, la quale è incapace di bellezza. L' idea da cui s' informa la bellezza deve necessariamente esistere in una forma determinata, e la forma determinata è l'individuazione, vale a dire l'opposto dell' idea. Quando dunque Platone parla di una bellezza puramente ideale, o egli suppone l' idea individuata in sè, ed allora esce dalla pura natura ideale, e vi fa penetrare ancora il sensibile; ovvero parla di un'idea astratta, ed allora non si può concepire come questa si possa chiamare bella.

L'espressione comunemente adoperata di bellezza ideale non ha nessun valore, se non si considera ancora come bellezza sensibile: è una di quelle espressioni vaghe che si dicono senza attendere molto a ciò che

significa. Noi lo ripetiamo anche una volta, l'idea come pura idea non è la bellezza!

I moderni platonici, e fra questi principalmente il Gioberti, hanno cercato ovviare alla difficoltà della teoria platonica aggiungendo all' idea la forma sensibile. Il Gioberti infatti definisce il bello per l' unione di un tipo intelligibile e di una forma sensibile fatta per mezzo della fantasia estetica. Con questa definizione egli ha creduto rinnovare ed insieme modificare la dottrina del filosofo ateniese. Noi facciamo alcune considerazioni su questo tentativo giobertiano.

Il tipo intelligibile del Gioberti sebbene paia riprodurre l'idea di Platone, pure non è del tutto così. L'idea platonica ha un significato larghissimo e si estende dai più generali concetti fino ai modelli più prossimi alle cose individuali; è un' idea l'eguaglianza, la bellezza, la verità, come un'idea l'uomo, il cavallo e simili. Il tipo intelligibile di Gioberti invece, escludendo le idee generalissime, si limita a mostrare come contenuto della bellezza i soli modelli specifici capaci di rivestire una forma sensibile. Da questa parte perciò il Gioberti ha precisato di più l' indeterminatezza dell' idea di Platone. Da un'altra parte poi Gioberti ha introdotto un elemento nuovo, che non si trova nella teoria del filosofo greco. Per Platone la forma sensibile non solo non entra come elemento costitutivo della bellezza, ma anzi quando vi entra l' offusca; e noi incontriamo spesso nei dialoghi di Platone dei lamenti contro questa intrusione del sensibile, la quale appanna la purissima ed ideale bellezza. Talchè per questo verso tiene più della dottrina platonica il Fornari il quale fa consistere il modello della bellezza

nella generazione ideale del verbo, o nella prima parvenza, come egli la chiama. E certamente quando si considera la materia come un accidente, e la forma sensibile come un decadimento, non si può fare a meno di appigliarsi al partito di credere ogni mistione col sensibile fonte di offuscamento della bellezza, nello stesso modo che si crede essere generatrice dell' errore e del male. Platone ha avuto questo dogma in comune colla dottrina cristiana venuta dipoi, di riporre nella materia l' origine della bruttezza e di ogni male. Intanto quando si lasciano da parte i pregiudizî di una qualsiasi credenza, questa abborrita materia si trova come condizione indispensabile a spiegare non solo la natura e la vita, ma eziandio le più ideali produzioni dello spirito come nel caso nostro è la bellezza. Onde non sappiamo comprendere come si possa dare una bellezza puramente intellettuale o puramente morale, come pare che abbia opinato l' illustre Cousin quando ha diviso la bellezza in tre ordini, ed al bello fisico ha fatto seguire il bello intellettuale ed il bello morale. La bellezza è una nozione a sè, e perciò bisogna metterla al proprio posto e non confonderla colla verità nè colla virtù. Che sebbene spesso si possano rincontrare associate insieme, nulladimeno l' occhio del filosofo deve sempre saperle distinguere ed attribuire a ciascuna il suo proprio significato.

Tornando ora al modo con cui Gioberti fa nascere la bellezza dall' unire il tipo intelligibile colla forma sensibile, noi troviamo che ciò avvenga per opera della fantasia. Questa ultima parte della definizione giobertiana tiene più di Kant che di Platone. Se l' idea e la

forma sensibile sono per sè separate, ed è la fantasia che deve unirle per creare la bellezza, chi non vede che questa non ha più valore assoluto, ma è una produzione nostra subbiettiva? E per tal modo non si vede svanire la bellezza assoluta di Platone, e subentrare la bellezza subbiettiva di Kant? Il Gioberti stesso se ne è accorto quando ha chiamato la fantasia estetica, creatrice del bello. Tanto è vero che quando si crede nel nostro secolo rinnovare Platone, a nostra insaputa e talvolta ancora nostro malgrado, come notava il Fiorentino,[1] s'insinua la dottrina di Kant. Un ultimo difetto che ci sembra di scorgere nella dottrina del Gioberti sul bello, è questo, che l'unione dell'intelligibile e del sensibile effettuandosi per virtù estrinseca della fantasia, fa sì che l'idea del bello non si determini da sè, come deve fare ogni idea che sia veramente tale. Levando all'idea ogni operosità intrinseca e propria, e facendola determinare esteriormente, si riduce alla condizione di un semplice obbietto.

Le determinazioni che vengono dal di fuori sono sempre accidentali, e tali debbono essere per Gioberti le diverse forme dell'arte. Una testimonianza non dubbia di ciò che abbiamo testè avvertito si rinviene nella grande partizione che ei fa dell'arte in ortodossa e in eterodossa, pigliando questa determinazione da un'altra sfera, cioè dalla religione. Anche noi conveniamo nel credere che il contenuto dell'arte sia il divino, e che per ciò arte e religione si dieno vicendevolmente la mano, ed abbiano un'influenza incontrastabile l'una

[1] Prolusione, *Kant ed il mondo moderno.*

sull'altra. Ma il divino come contenuto dell'arte ha una ragione di essere indipendente e per sè, e molto meno poi si può far dipendere dal contenuto religioso proveniente da una rivelazione esterna, come l'intende Gioberti. L'arte moderna ha senza dubbio risentito l'influenza del Cristianesimo, non perchè il Cristianesimo abbia dato in prestito il suo contenuto all'arte, ma perchè l'arte nel suo intrinseco sviluppo è pervenuta a quel medesimo grado dove è pervenuta la Religione nella coscienza cristiana. E l'uno e l'altro sviluppo si deve riferire ad un processo superiore e necessario, quale è lo sviluppo progressivo dello spirito umano. Ricorrere a spiegazioni accidentali, a rivelazioni che sarebbero potute non essere, per dare una teorica dell'arte o di qual si voglia altra idea, non è metodo degno di un filosofo.

Dopo la teoria di Platone, più o meno felicemente imitata nei tempi posteriori, non se ne conta nessun'altra originale che quella di Kant. La dottrina kantiana sul bello è mirabilmente legata col resto del suo sistema, di maniera che non si può comprendere bene se si ignorano i principî speculativi da cui egli parte. Kant trattò del bello nella Critica del giudizio, la quale seguì alla Critica della ragion pura ed a quella della ragion pratica. Noi richiamiamo in memoria alcuni punti indispensabili della sua filosofia speculativa per rendere più piana la spiegazione del bello.

Kant avendo ammesso nella critica della ragion pura l'intuizione sensibile come materia del conoscere, e le categorie come sua forma ed unità, convenientemente a questi principî ha di poi nella Critica del giu-

dizio concepita la nozione della bellezza. Come il giudizio conoscitivo risulta dalla intuizione e dalla categoria, così il giudizio estetico risulta da una rappresentazione, e da una unità posta liberamente dalla immaginazione medesima. Cosicchè nel giudizio conoscitivo la varietà e l'unità sono date egualmente allo spirito; la varietà è data dalla intuizione sensibile e l'unità è data dall'intelletto: nel giudizio estetico invece la varietà è data dalla stessa rappresentazione sensibile, ma l'unità non è data più, ma è posta dall'immaginazione. Nel giudizio conoscitivo dunque tutto è dato necessariamente; nel giudizio estetico v'è un elemento nuovo posto liberamente dalla fantasia; e questo elemento nuovo è l'unità dove si raduna la varietà sensibile.

La sorgente del bello si trova dunque per Kant nel giudizio estetico, ed il bello è puramente subbiettivo. Dall'armonia della facoltà intuitiva colla conoscitiva si genera il bello. E poichè in tutti gli uomini si rinvengono le medesime facoltà ed in tutti è possibile il medesimo accordo, perciò tutti sono capaci di conoscere e di sentire la bellezza. — Il fondamento è in tutti lo stesso, ma la necessità e l'universalità del giudizio estetico non si desume dalla nozione, come nel giudizio logico, ma dalla medesima natura e qualità delle facoltà umane. Benchè il gusto possa variare secondo il grado di coltura pel modo più o meno squisito di sentire, nulladimeno nei giudizî che si portano sulla bellezza, noi esigiamo che tutti sentissero alla maniera nostra e che tutti convenissero nel nostro giudizio. — Kant inoltre aveva notato che tutte le nostre conoscenze si raccolgono dalla ragione in tre idee supreme ed assolute: in quella dell'anima, in

quella del mondo, in quella di Dio. Queste idee non hanno nessun'intuizione corrispondente, onde se l'intelletto può divenire intuitivo mediante l'immaginazione, la ragione a rincontro non può divenire mai tale; essendo che ogni idea della ragione è una totalità, ed ogni intuizione per contrario non può rappresentare che un particolare. Se adunque tra l'intelletto e l'immaginazione può correre un'armonia la quale è il fondamento della bellezza; tra la ragione e l'immaginazione questa corrispondenza e questo accordo è impossibile. Dalla sproporzione che passa tra l'immaginazione e la ragione scaturisce il sublime. Imperocchè sebbene tra queste due facoltà si scorga un contrasto, non per tanto questo contrasto è anch'esso armonioso. Non è l'armonia della bellezza, ma è un'armonia di un altro genere. La ragione pende verso l'infinito, l'immaginazione per contrario se ne allontana, chè nel seno dell'infinito vede sparire l'immagine e la forma determinata in cui risiede la propria essenza. L'immaginazione si allontana dall'infinito perchè si sente incapace di comprenderlo, e di figurarlo in un'immagine che gli sia adeguata. Ma appunto perchè ella sente la sua incapacità, già indovina che l'infinito c'è; ed in questo indovinare un mondo sconosciuto consiste l'ufficio del sublime. Il sentire che fa lo spirito i proprî limiti gli arreca anche piacere discoprendo in tal guisa quell'alta regione verso cui lo spinge continuamente il bisogno della ragione, la quale non può altrimenti essere appagata che da questo fuggitivo splendore che le accenna la fantasia. Ed ecco come dalla disarmonia nasce l'armonia dove l'immaginazione colla sua incapacità di afferrare l'infinito, e la ragione colle

sue infinite idee si trovano entrambe d'accordo. Ne sia di esempio questo tra gli altri. Io vedo una sterminata pianura, o il mare, o altra simile rappresentazione: io non posso andare più in là di certi confini, e cerco di supplirli coll'immaginazione sforzandomi di rappresentare in un'immagine l'infinito che dall'intuizione sensibile mi viene soltanto accennato. Per quanti sforzi però io potessi fare, non mi riesce mai di trovare questa immagine corrispondente all'infinito, ed intanto la ragione fermamente mi dice che l'infinito ci sia e che io debba tendere a coglierlo. In tal posizione nasce in me un conflitto, o piuttosto una specie di altalena e di oscillazione, per cui lo spirito or s'accosta all'infinito, ed or se ne allontana. Vi si accosta colla ragione che s'intende fatta per lui: se ne allontana colla immaginazione che si trova impotente di esibirlo in una forma. Il sublime dunque non è che per lo spirito: nessun obbietto si potrebbe con proprietà chiamare tale, perchè nessuno può contenere veramente l'infinito. L'oggetto non può servire ad altro che a svegliare come occasione il sentimento del sublime nello spirito. Si vede dunque che il sublime partecipa delle due facoltà dal cui conflitto deriva.

Dalla diversa natura della intuizione sensibile che porge occasione al sublime, Kant lo distingue in sublime matematico ed in dinamico, secondo che l'intuizione si fonda o sullo spazio e sul tempo soltanto, ovvero rappresenta una forza messa in azione.

Tale per sommi capi è la dottrina di Kant sul bello e sul sublime. Rimane ad accennare un'altra cosa, ed è la corrispondenza tra la teoria del bello e la teoria della vita, perchè Kant distinse la teoria del giudizio in due

parti, in quella del giudizio estetico, che tratta del bello, e nell'altra del giudizio teleologico, che tratta della vita.

La bellezza e la vita convengono insieme nell'essere entrambe un accordo di due elementi opposti, della necessità e della libertà; della necessità rappresentata dalla natura, e della libertà rappresentata dall'idea. Il bello concilia coll'accordo subbiettivo delle facoltà la varietà sensibile ed esterna coll'unità interna posta liberamente dalla fantasia. Il bello è dunque una finalità subbiettiva, e l'opera d'arte non ha un fine esterno e preesistente, ma un fine interno creato liberamente dall'artista.

La vita è anch'essa un accordo e una finalità in cui la materia sensibile si trova assoggettata alla nozione. Se non che questa nozione nella vita è obbiettiva, ed il suo fine è reale; onde mentre l'arte ha una finalità meramente subbiettiva, la vita ha una finalità obbiettiva e concreta. — La bellezza e la vita sono dunque per Kant due conciliazioni degli opposti, del mondo della necessità e del mondo della libertà, eseguite in maniera differente. — Nella teoria kantiana si comincia ad intravvedere il vero punto di vista sotto cui si deve considerare la bellezza. Essa non è più la sola idea astratta e senza forma sensibile come era in Platone; ma invece è il libero accordo dell'idea col sensibile. E la teoria di Kant sarebbe stata perfetta se l'accordo invece di essere fatto dallo spirito subbiettivo fosse stato fatto dallo spirito assoluto. Siccome l'idea per propria ed intrinseca attività tende a realizzarsi nella natura come vita, così parimenti tende a darsi una forma naturale, ma indipendente nello spirito come arte.

Non è la natura delle nostre facoltà che produce l' arte, ma è la natura dell'idea che produce e le nostre facoltà e l' arte. Perciò la teoria kantiana, benchè abbia indovinato il segreto accordo che contiene l' arte, è rimasta imperfetta per avere ristretto questo accordo nella sfera troppo angusta del subbietto. Eliminando questo errore che vizia ancora tutte le altre parti del sistema kantiano, la sua teoria sull' arte è uno dei monumenti più belli dello spirito speculativo.

Schelling ed Hegel che sono venuti dopò di Kant, hanno ricavato profitto dalle antecedenti investigazioni, e posta la teoria dell' arte nel vero aspetto filosofico. — Prima di tutto è da notare come essi abbiano ritenuto il principio kantiano della corrispondenza tra la bellezza e la vita. Ecco su tal proposito come scrive Schelling.

« Certamente io tengo sopra questo punto, che la bellezza, la quale è soltanto l' esterna espressione dell' organica perfezione, sia il più assoluto perfezionamento che una cosa possa avere, perchè ogni altra perfezione di cosa viene apprezzata secondo la conformità sua ad uno scopo esterno. Ma la bellezza considerata semplicemente in sè stessa e senza nessun rapporto ad una esterna relazione, ella è ciò che è. »[1]

Anche secondo Schelling, come si rileva dal luogo citato, ivi risiede la bellezza ove la nozione si manifesta come compiuto organismo, come si avvera nella vita. Perciò noi abbiamo detto antecedentemente, parlando del bello nella natura, che nelle produzioni animate comincia a trasparire la vera bellezza, e che il resto della

[1] Schelling, il *Bruno* nella mia traduzione.

natura intanto si dice bello, in quanto si riferisce all'anima, e mostra come un riflesso esteriore de' suoi sentimenti.

Schelling facendo consistere la bellezza nell'unità della nozione colla intuizione, ed essendo questa unità nel suo sistema anche il principio supremo della scienza, par che miri ad identificare bellezza e verità. Anzi questo divisamento si rileva da tutto quanto dice nel dialogo sul Bruno. Questa medesimezza che nel fondo è verissima non può ritenersi in tutta la sua estensione, perchè se alla verità basta la sola nozione logica, e se dalla scienza viene esclusa ogni particolarità sensibile, non è così per la bellezza, dalla quale escludendo la forma sensibile, si viene a distruggere tutta la sua essenza. Da qui nasce quel parlare continuo di una bellezza divina che si riferisce all'idea archetipa e quel linguaggio che ricorda la dottrina di Platone. È ben vero che per Schelling l'idea non è mai scompagnata dall'intuizione, come era per Platone, ma l'intuizione di Schelling non è abbastanza definita e talvolta pare essere soltanto intellettuale, tal'altra pare riferirsi a qualche cosa di sensibile. Dal che si vede ancora la ragione per la quale Platone si sdegna contro l'arte, che veste di apparenze menzognere l'idea, mentre Schelling, dando nell'estremo opposto, identifica l'arte colla scienza. Stando alla verità delle cose noi troviamo esagerata l'una e l'altra opinione. La forma sensibile di cui si riveste l'idea nell'opera d'arte non è una menzogna come crede Platone; ma invece è una manifestazione assai più perfetta ed assai più indipendente di quello che fosse la manifestazione naturale. Che se Platone crede uno scadimento la

natura; ed una menzogna l'arte, ciò nasce dall'avere troppo esagerato l'importanza dell'idea, ed a forza di esagerarla giunge a ridurla una vuota astrazione.

Schelling invece, nell'immedesimare la verità e la bellezza, confonde il contenuto colla forma, confonde l'idea colla sua manifestazione, e perciò non distingue abbastanza l'arte dalla scienza, onde arriva a dire che la filosofia e la poesia sono una medesima cosa. E quanto al loro contenuto dice benissimo, ma non in quanto alla forma, perchè la scienza è l'idea nella sua propria forma ideale, mentre l'arte è l'idea nella forma sensibile.

Questa distinzione è stata fatta accuratamente da Hegel, il quale avendo modificato il principio di Schelling ed avendo sostituito alla filosofia dell'identità il processo dialettico, ha potuto correggere ancora molte conseguenze non abbastanza esatte. L'intuizione, la quale per Schelling è immediatamente unificata colla nozione, per Hegel al contrario è considerata come una manifestazione posteriore allo sviluppo logico della nozione in sè. Onde mentre la scienza si compisce colla pura nozione, la natura e l'arte richieggono ancora la intuizione.

Abbiamo insistito su questo divario tra Schelling ed Hegel a proposito dell'arte, non solo per far vedere lo sviluppo speculativo di essa, ma ancora per mostrare come la differenza dei corollari nei grandi sistemi ci rimena sempre ai supremi principî.

L'arte dunque tende sempre all'attuazione perfetta dell'ideale; e l'ideale non è che l'idea compiuta in sè, e corrispondente ad una libera forma sensibile. Per

comprendere poi quale sia il vero ideale artistico bisogna sapere qual sia la vera idea compiuta. Ora noi sappiamo che sebbene l'idea incominci a raccogliersi come totalità nella vita, nulladimeno non si compie in sè, e non si integra come organismo indipendente se non nello spirito. Perciò il vero ideale dell'arte è lo spirito.

Ma lo spirito non alberga che nell'uomo, e l'uomo anche come animale, sovrasta a tutti gli altri, essendo così fatto da manifestare più trasparentemente lo spirito interno che lo vivifica. Il corpo umano considerato dal lato delle sue membra è meno avvolto nella materia e più trasparente che non sia quello di ogni altro animale.

Lo spirito in quanto si completizza in un organismo e diviene individuo, è circondato dalla particolarità, sottoposto alle leggi fatali della natura, stimolato da mille bisogni, turbato da passioni particolari e violente, legato, in una parola, con tutto l'insieme della natura ove egli si trova confuso e travolto come un atomo. Ufficio dell'arte è di liberare questo individuo da quella sfera ove si trova imprigionato, e di sollevarlo verso la serena regione dell'ideale dove non si trova turbamento di sorta, senza però fargli perdere quell'individualità, tolta la quale, sparirebbe del tutto.

Gl'individui che popolano il mondo fantastico dell'arte, creazioni della fantasia estetica, debbono vivere anch'essi e muoversi ed operare, ma senza risentire gl'incomodi e le angustie ed i limiti della vita naturale. Lo spirito se da una parte si trova vincolato dalla necessità naturale, in quanto è rivestito da un organismo vivente, dall'altra si trova vincolato da una necessità

di una specie superiore, in quanto è sottoposto alla legge. L' individuo umano fa parte di un sistema tanto come organismo animale, quanto come spirito individuale. Ogni individuo vive nello Stato, ed in questa relazione egli si trova vincolato dalla necessità della legge. Ora se l' ideale dell' arte deve essere indipendente, l' individuo artistico deve essere sciolto, non solo dai vincoli della necessità naturale, ma altresì da quelli della necessità giuridica. L' individuo sottoposto alla legge non è più compiuto in sè, ma ha la ragione di essere e la finalità nella legge medesima: lo spirito subbiettivo è sottoposto allo spirito obbiettivo, il cittadino allo Stato. L' uomo in questa condizione ricade nella presa della vita giuridica, nell' urto degli interessi, dei dritti e dei doveri. Per essere ricondotto all' ideale artistico bisogna che la sua libertà sia legge a sè stessa e che non abbia a riconoscere una legge esteriore ed obbiettiva. Quindi si vede perchè tutti i tipi artistici anche quando sono rappresentati come sottomessi ad una legge, godono però tanta indipendenza, che la legge non è un freno, nè un ostacolo alla loro libera azione. Si trova un esempiò di questa indipendenza dirimpetto alla società principalmente nei tipi dell' età eroica, ed in quelli della Cavalleria del medio-evo, che a buon dritto si può chiamare l' età eroica dei tempi moderni.

Se l' uomo fosse rappresentato come esatto esecutore delle leggi dello Stato, con una somessione a tutta prova, e senza iniziativa propria, sarebbe questo un modello dell'uomo giusto, del buon cittadino, ma non un tipo artistico. Noi ammiriamo il tipo artistico in Ercole, o anche in Achille e in Orlando; ma dove si

troverebbe la legge esterna a cui obbediscono? Tutti questi operano di loro piena libertà, e perciò lo spirito individuale si può rivelare in conformità dello spirito universale, ma senza esservi estrinsecamente costretti. Conchiudiamo dunque che l' ideale dell' arte deve rivelare lo spirito libero e perfettamente indipendente tanto dalla necessità della natura quanto dalla necessità della legge; ed è perciò che l' antichità pare sempre più poetica dell' età moderna, perchè nel corso dei secoli gli accidenti che circoscrivono una persona o un' azione a poco a poco si vanno dileguando, e l' artista rimane libero di darvi quel contorno che più gli talenta. Vi è ancora un' altra ragione, ed è che l' età remota era meno assettata e costretta dalla necessità giuridica, gli ordini sociali vi erano meno fissi, e perciò l' individuo vi godeva più libertà, e poteva usare maggiore indipendenza, che non possa fare nell' età moderna, dove tutto è composto con rigida disposizione, e prescritto da invariabili leggi. Onde se si vuole elevare fino all' ideale dell' arte un personaggio o un avvenimento recente, si richiede più grande sforzo d' ingegno per allontanarne tutto ciò che lo rende prosastico.

II.

L' ideale dell' arte va connesso sempre con una forma corrispondente, senza la quale esso non potrebbe passare nell' attuazione. La diversa relazione che corre tra l' idea e la forma genera le principali e generalissime determinazioni dell' arte. Queste si possono ridurre a

tre, che esprimono appunto i tre momenti pei quali l'idea va raggiungendo la sua perfetta forma.

La prima forma di arte è la simbolica, che è l'idea come incominciamento, e rappresenta lo sforzo che ella fa per trovarsi una forma adeguata, benchè in questo primo tentativo non vi possa riuscire. Qui ha luogo una incorrispondenza tra l'idea e la forma, una distanza tale, che non fa trasparire l'idea attraverso alla forma, ma invece fa sì che la forma faccia pensare all'idea. Questa forma si dice *simbolica*.

La seconda esprime la perfetta corrispondenza dell'idea e della forma, e perciò la prima vera realizzazione dell'ideale. Questa seconda forma è la *classica*.

La terza infine è quella il cui contenuto è l'identità della natura umana e della divina; è lo spirito non più come individuale ma come assoluto. Questa ultima forma si dice *romantica*.

In queste tre forme dell'arte l'ideale, o lo spirito, sebbene sia nel fondo sempre lo stesso, nondimeno non si manifesta sempre nello stesso grado di sviluppo. Nel simbolo l'idea è fuori dell'oggetto naturale che si presceglie per significarla. Onde il simbolo non si può propriamente chiamare una manifestazione, ma un semplice tentativo di essa. Tra il leone, per esempio, e la forza che egli simboleggia ci corre tutta la distanza che passa tra un oggetto naturale ed un'idea. Il leone ha un contenuto assai più vario, che non sia la sola forza; e la forza esiste in esso come qualità sensibile, non come idea. Da qui nasce l'oscurità del simbolo e la sproporzione tra esso e l'idea significata.

Tutta l'arte orientale è simbolica, perchè nell'Oriente

lo spirito è ancora imprigionato nella natura, e benchè cerchi di fare assumere agli oggetti naturali un'ideale significazione e di piegarli a rappresentare il suo proprio contenuto, nonostante gli oggetti naturali vi pongono sempre ostacolo stante la loro finitezza. Sicchè da una parte si ha l'idea infinita, dall'altra l'oggetto naturale finito, e da ciò deriva l'imperfezione e la incorrispondenza del simbolo.

Nè tale incorrispondenza è stata potuta vincere neppure dall'intuizione ebraica, alla quale Iddio si presenta non come astratta nozione, ma come persona infinita. Imperocchè il Dio degli Ebrei è anch'esso infinitamente lontano tanto dalla natura quanto dall'umano subbietto. Questa infinità distanza che separa il divino dal naturale e dall'umano in tutto il mondo orientale, costituisce l'essenza del simbolo, e la caratteristica del sublime onde è improntata tutta l'arte orientale.

Kant aveva ben conosciuto che l'essenza del sublime consiste in un contrasto, ma avendo limitato questo contrasto tra la nostra facoltà immaginativa e la ragione, ne aveva fatto un contrasto subbiettivo e formale. Invece bisogna allargarlo e farlo scorgere nel contenuto medesimo dell'arte, nell'opposizione del finito e dell'infinito posta nel seno medesimo dell'idea. E valga il vero: per qual causa il sublime si ravvisa nell'arte primitiva e simbolica, e perchè va scemando nello sviluppo successivo delle altre forme artistiche? Stando alla dottrina di Kant, poichè le nostre facoltà rimangono sempre le stesse, non si potrebbe dare una spiegazione soddisfacente della diversità che contrassegna le epoche succedutesi nella storia dell'arte. Noi però sappiamo per quale causa

il sublime si manifesta in tutto l'Oriente cominciando dalle prime incarnazioni di Brama, dalle piramidi egiziane fino al salmo inspirato di David.

Ma l' immensa distanza che divide l'infinito dal mondo si va abbreviando, e lo spirito cerca una forma più appropriata a manifestare la sua intrinseca natura. Egli si manifesta nell' organismo umano; che è il suo esterno proprio e perciò la sua vera forma. Il mito si fonda dunque sull' uomo, come unità dell' interno e dell'esterno, come perfetta armonia dell'idea e della forma; così l' arte classica succede alla simbolica, lo spirito non potuto essere accolto degnamente dalla natura va ad albergare nell' uomo. Il tipo della forza non è più il leone ma Ercole; ed in generale ogni idea prende la forma e la persona umana.

La Grecia è il paese dell' arte classica come l'Oriente era stato dell' arte simbolica. E per questa corrispondenza che ha trovato tra l' interno e l'esterno, essa gode di una certa serenità, e di un gaio contentamento che traspare in tutte le sue produzioni artistiche. Il divino e l'umano formano un solo tutto; i poeti sono ancora sacerdoti; Iddio si moltiplica come si moltiplicano gli uomini. Il Politeismo perciò non è una condizione accidentale dell' arte classica, ma una conseguenza necessaria del suo contenuto. La perfetta armonia del divino e dell' umano porta seco la moltiplicità degli Dii nell' istessa guisa che si trova negli uomini. Il Dio degli Ebrei può essere un solo, perchè egli non ha nulla di comune colla natura umana ed anzi le sta di contro nella sua terribile ed inaccessibile maestà.

Quest' armonia del divino e dell' umano così mera-

vigliosamente rappresentata dal mondo greco volge anch' essa al suo termine. Lo spirito finisce collo scontentarsi della sua medesima corporeità, e col cercare di profondarsi in sè stesso, nel suo interno, e di cercar qui l' ultima forma adeguata al suo infinito ideale. Questa forma è il sentimento, espressione della propria e individuale coscienza, di cui lo spirito riveste la sua idea. Il sentimento è anch' esso l' uomo, ma l' uomo interiore non l'esteriorità o corporeità umana, come era la forma classica. Per mezzo del sentimento l' arte fa rientrare l' idea in sè stessa, dispogliandola di tutte le forme esteriori di cui a mano a mano l' aveva rivestita. La forma romantica è perciò l' ultimo confine che possa toccare l' arte, perchè annullando questa ultima forma, non rimarrebbe più che la pura idea, e perciò non si avrebbe più l' arte ma la scienza.

Il tipo perfetto dell' arte romantica è l' uomo-Dio, nel quale l' infinito ideale non è più in perfetta armonia colla forma, come era nell' arte classica, ma la vince e la compenetra; onde non si può dire che in questo tipo si trovi la distanza tra il finito e l' infinito come nell' arte simbolica, e neppure la loro intima fusione come nell'arte classica, ma è una fusione tale, dove l' infinito comprende in sè il finito, lo spirito vince la carne; il Dio solleva l' uomo sino alla sua idealità. La forma romantica perciò è come la sintesi delle due forme precedenti; è la disarmonia simbolica ed insieme la fusione classica. L' arte romantica dunque va a ragione chiamata arte cristiana, perchè il suo ideale si riassume nel Dio fatto uomo.

III.

Le forme generali dell'arte, di cui abbiamo fino ad ora ragionato, nella concreta produzione artistica si specificano più determinatamente e costituiscono il sistema delle arti particolari. In esso sistema però quelle tre forme sono come tre momenti in cui si sviluppano le arti particolari; talchè delle cinque arti che formano il sistema delle arti belle, l'architettura costituisce il momento simbolico, la scultura il momento classico e le altre tre rimanenti, cioè la pittura, la musica e la poesia ne sono il momento romantico.

E poichè ogni arte particolare contiene in sè l'intero ideale artistico, per questo avviene che ogni arte nel suo sviluppo successivo riproduce le tre forme generali come tre suoi momenti particolari, secondochè si vedrà nel breve cenno che daremo di ciascuna.

Il cominciamento dell'arte è l'architettura, che è il primo tentativo che fa lo spirito di circoscrivere l'infinito ideale in una forma finita. Questa forma è indeterminata e perciò lungi dal racchiudere l'idea serve appena ad accennarla. L'origine dell'architettura non si deve dunque cercare nella soddisfazione di un bisogno particolare, come hanno creduto taluni; non è stata la necessità di cercarsi un ricovero ovvero il sentimento religioso che ha sospinto l'uomo a costruire il luogo per esercitare il culto verso Dio; non è stata, in breve, nè la casa, nè il tempio la prima opera architettonica. Queste costruzioni si riferiscono a fini esterni che possono essere

cercati in un'età posteriore, ma che non possono essere state la prima spontanea ed indipendente origine dell'arte.

L'architettura ha cominciato per rappresentare sensibilmente un'idea, e quest'idea voluta rappresentare è stata la prima grande radunanza degli uomini, che si è cercato di tramandare ai posteri per mezzo di qualche grandioso monumento. Tale è stata la torre di Babele secondo il simbolo che le attribuisce la Scrittura: torre che non era nè una casa nè un tempio, ma semplice monumento che ricordasse l'unione delle genti prima che si dividessero per la terra. Qui l'architettura si mostra puramente simbolica ed indipendente, e qui bisogna collocare il suo primo cominciamento.

Colla casa e col tempio l'architettura assume un nuovo carattere, quello cioè di riferirsi ad un fine esterno. La casa richiama alla memoria l'uomo che deve abitarla, ed il tempio aspetta il Dio che deve esservi adorato. L'uomo ed il Dio sono essenzialmente legati con queste produzioni artistiche, e l'indipendenza del simbolo è già sparita. Questo secondo momento è il momento classico dell'architettura; è l'architettura quale si trova principalmente in Grecia, mentre il primo momento prevale soltanto in Oriente.

L'architettura ha una terza forma, in cui le due prime si trovano riunite, ed è la forma romantica, o meglio il momento romantico di questa forma. L'opera architettonica dei tempi cristiani è insieme indipendente come la simbolica, e collegata con fini esterni come la classica. Dal prevalere però di questo secondo aspetto sopra del primo, cioè dal trovare l'architettura piuttosto

subordinata ad un fine esterno che indipendente, nasce la coscienza dell'imperfezione di questa forma e della sua inadeguatezza a rappresentare l'ideale. Dall'architettura si passa alla scultura. Nella scultura lo spirito trova la forma più appropriata a contenerlo, e questa forma è il corpo umano. Questa forma è presentata dalla natura medesima, e perciò lo spirito se la trova d'innanzi e non deve elaborarla colla sua fantasia come ha dovuto fare coll'architettura. L'interno e l'esterno, lo spirito e il corpo sono congiunti insieme nell' unità della persona umana. Onde come l'architettura è l'ideale simbolico incarnato in un'arte particolare, così l'ideale classico è la scultura.

L'individuo umano è però circondato da tanti accidenti che non sarebbero compatibili coll'arte. La scultura deve eliminare tutte queste accidenze, ed esprimere la fusione e la compenetrazione dell' universale e dell' individuale, ritenendo dell'individuo quel tanto che non è soggetto a passare, ossia ciò che v'ha di sostanziale e di permanente. L'ideale classico della scultura non ammette quelle fuggevoli movenze che si riferiscono ad un subitaneo e passeggiero sentimento individuale, ma deve manifestare la serena compenetrazione dell'individuo coll' universale.

Ma la scultura ha avuto anch'essa uno sviluppo, e da una parte si congiunge colla forma simbolica, dall'altra colla romantica, sicchè questa tranquilla e plastica forma dell'ideale plastico non si trova che nel momento di mezzo. Nella stessa guisa che la schietta forma simbolica si trova nel solo primo momento dell'arte simbolica, e che la schietta forma romantica si troverà nel

terzo momento di questa arte; così parimente lo schietto ideale classico si trova rivelato nel periodo greco, che tramezza fra l'egiziano ed il cristiano.

Nel dissolversi della forma architettonica comincia la scultura: nell'Egitto si trova la statua, ma non come indipendente nè come perfetta: si trova come momento simbolico, perchè il cominciamento di ogni arte è un tentativo ed un simbolo. Ivi la statua fa le veci di colonna, e serve al tempio come suo accessorio, è un semplice mezzo, nello stesso modo che il tempio diviene un mezzo alla statua nella Grecia.

La statua non è veramente indipendente che nell'arte greca. E non solo è indipendente ma è perfetta, regnando una perfetta armonia tra il corpo e lo spirito interiore. Quest'armonia si rompe nel mondo cristiano quando nella statua si vuol far trasparire l'intimo sentimento, ed alla scultura si vogliono fare rappresentare quelle emozioni che sono riserbate alla pittura. Le statue del mondo cristiano hanno questo fondamentale divario dalle statue greche che nasce dal diverso ideale che si vuole incarnare nella scultura. Mi ricordo la profonda commozione che ho provato a vedere un bassorilievo di Thorwaldsen rappresentante la notte, ed un gruppo dello scultore Kesels olandese che rappresenta il diluvio, una famiglia che cerca fuggire, dove le figure sono improntate, le prime di tanta tenerezza e di tanta mestizia e le seconde di tanto disperato dolore e di tanto amoroso affetto, che mi trassero le lagrime, come forse nessuna pittura avrebbe fatto.

Il contenuto delle arti romantiche racchiude tutta la pienezza del soggetto, i sentimenti, le passioni, le virtù,

i vizi ed i loro conflitti, in mezzo ai quali vive e si mantiene l'unità individuale. L'ideale artistico si ritrae dalla esteriorità delle forme, e si riconcentra nella forma subbiettiva. La materia scelta per rappresentare ed incarnare l'ideale perde anch'essa parte delle sue dimensioni e si raccoglie nella sola superficie. La gravità, la profondità materiale che si rinviene nella scultura, nella pittura si riduce al puro contorno superficiale su cui la luce traccia l'impronta dell'interiore sentimento particolarizzato nel colore. La pittura non ha solo le pose e gli atteggiamenti che esprimono la permanenza dell'individuo, ma ancora il colorito, lo sguardo che ne rivelano il passeggiero sentimento. Col contrasto della luce e dell'ombra, essa raffigura sensibilmente il contrasto interno degli affetti; ed il suo ideale ci si presenta in movimento ed in azione, mentre il puro ideale scultorio era calmo e tranquillo.

La pittura è dunque la prima delle arti romantiche, il primo abbandono delle forme esteriori. Il suo ideale presenta però uno sviluppo che comincia dalle figure simboliche e religiose, e poi si va di mano in mano allargando nel contenuto storico e nazionale e finalmente si conchiude nel ritratto colla rappresentazione del puro soggetto individuale. Anche la qualità dei mezzi di cui si serve si va sempre più perfezionando, e gl'intendenti dell'arte sanno accuratamente rilevare la differenza del colorito appartenente alle diverse scuole, e nella cui perizia tengono il primato i Veneziani e gli Olandesi. Ma queste considerazioni speciali appartengono alla scuola tecnica della pittura ed escono fuori del proposito di queste nostre generali osservazioni. La forma materiale ed esterna per quanto si fosse assottigliata nel passare dal-

l' architettura alla scultura e da questa alla pittura, nulladimeno è rimasta sempre qualche cosa di obbiettivo e di permanente. Ora il soggetto con tutta la sua ricca suppellettile di contrasti esprime il contrario della permanenza, cioè un continuo cangiarsi, o una perenne negazione di se stesso. La forma dunque si trova inadeguata al suo contenuto, da una parte essendovi fissa permanenza, dall'altra mutazione continua. L' ideale artistico va cercando nel suo sviluppo progressivo una forma che manifesti sensibilmente la sua intima natura. Tra le forme sensibili una sola ve ne ha che col suo comparire e disparire continuo possa ritrarre il perenne annullarsi e riaffacciarsi del subbietto spirituale. Questa forma è il suono, negazione anch' esso dell' esteriorità della materia, e quasi voce universale con cui i corpi naturali tendono a rivelare la loro forma subbiettiva. Tra le forme naturali non ve n' è dunque una più adattata del suono ad esprimere l'intimità del soggetto. La musica è dunque un' arte eminentemente romantica e subbiettiva tanto pel contenuto quanto per la forma. Schelling osservava che le arti del disegno esprimono più fedelmente il legame che disposa l' idea colla materia. Imperciocchè mentre nella vita, quale si trova realmente nella natura, questo legame apparisce essenziale e profondo, lo scorrere, il disciogliersi e l' annullarsi di questo legame ci ammonisce che in realtà non è poi così profondo ed essenziale come a prima vista apparisce. Le arti del disegno invece mostrando la vita soltanto nella superficie, ci mostrano la superficialità di questo rapporto tra la materia e l' idea; ed in tal senso riescono più veritiere e più razionali della stessa

natura. Esse ci dicono che il trovarsi dell' idea nella materia non è permanente ma fugace; non è essenziale ma superficiale e transitorio.

La musica mostra anche più evidentemente delle arti del disegno la fugacità di questo legame, perchè se le arti figurative colgono la fusione dell'idea colla materia in un dato istante e la fissano e la eternano, la musica fa disparire anche questo istantaneo legame, e prepara il totale affrancamento dell'idea da ogni forma esteriore. Da tutte queste cose è agevole il dedurre che se nelle altre arti precedenti l'intuizione artistica rimane legata ad un oggetto esteriore, nella musica essa diventa intieramente soggettiva: nelle altre arti noi siamo soltanto spettatori, o almeno la produzione della nostra fantasia è determinata dallo esterno; nella musica noi siamo attori, ed il suono ci ricongiunge con sentimenti che sono nostri propri, perciò la musica è stata chiamata il linguaggio universale del cuore umano.

Il tempio, la statua, il quadro rimangono come oggetti sempre fissi ed opposti al nostro soggetto: del suono al contrario non rimane nulla di esterno, e alla sua indeterminata oscillazione noi leghiamo i nostri sentimenti, i nostri affetti, tutti noi stessi.

In ultimo l' idea si svincola anche dal suono e ritorna libera ed indipendente ad incarnarsi nell' immagine puramente interiore della fantasia. Il suono rimane come segno arbitrario nella parola, la quale si volge direttamente allo spirito ed ivi risveglia la corrispondente idea come un segno fa della cosa significata. Così il suono che era forma essenziale nella musica diviene segno accidentale nella poesia. Da ciò consegue che la

poesia è un'arte universalissima, perchè la sua forma puramente interiore comprende ed abbraccia tutte le forme delle altre arti rimanenti. La forma architettonica, la scultoria, la pittorica, la musicale sono più o meno immerse nella esteriorità, più o meno legate colla materia sensibile; la sola forma poetica sorvola su tutte queste particolari circoscrizioni, quindi la poesia si può meritamente chiamare la perfetta ed adeguata realizzazione dell'ideale artistico. Essa contiene in sè tutte tre le forme generali dell'arte, la simbolica, la classica e la romantica, e non solo le contiene ma le esprime con eguale perfezione. Noi abbiamo veduto che ciascheduna arte particolare contiene anche essa in sè tutte tre le forme generali, come tre momenti del suo sviluppo; ma abbiamo altresì notato che un solo di questi momenti è più esattamente proporzionato all'ideale contenuto di ciascun'arte; mentre gli altri momenti sono incompleti e sproporzionati al loro ideale. Nella forma simbolica, p. e., il primo momento esprime il puro simbolo, e segna il punto culminante di quella forma: nella forma classica questa perfezione è raggiunta nel secondo momento; nella forma romantica finalmente nel terzo. La poesia al contrario per l'universalità e pieghevolezza della sua forma è capace di esprimere potentemente e perfettamente tutte e tre questi momenti. Essa si divide in tre generi che corrispondono alle tre forme generali dell'arte; l'epopea corrispondente alla forma simbolica, il dramma alla classica, la lirica alla romantica. L'epopea si rinviene perciò nell'inizio di ogni nuova civiltà, e contiene involuti in sè gli altri due generi che si sviluppano da lei come dal simbolo si svolgono le altre forme artistiche.

La poesia drammatica sorge nella civiltà adulta ed esprime l'ideale dell'uomo socievole in contrasto colle situazioni diverse del mondo che lo circonda. La lirica finalmente ritrae il raccogliersi dello spirito individuale sopra di sè, come il dramma rappresentava il momento opposto dello espandersi nel mondo obbiettivo ed esteriore. La lirica perciò segna l'ultimo limite della poesia, l'annullamento di ogni forma esteriore, il ripiegarsi ed il raccogliersi dello spirito sopra di sè, quasi per prepararsi a ripigliare nuovo cammino verso un ideale più puro quale è quello della scienza. Pietro Giordani, con vera e poetica similitudine, paragonava Dante alla stella del mattino, e Leopardi all'astro del tramonto della poesia italiana, perchè se Dante mandò il primo canto epico ed iniziò l'arte nuova, Leopardi pianse sul disparire delle ultime forme artistiche che dileguandosi cedevano il posto alla nuda verità.

. . . . A noi ti vieta
Il vero, appena è giunto,
O caro immaginar; da te s'apparta
Nostra mente in eterno; allo stupendo
Poter tuo primo ne sottraggon gli anni:
E il conforto perì de' nostri affanni [1]

Ora da quel che si è detto si può forse conchiudere che l'arte ha finito di fare il suo corso, e che sia morta per sempre? A questa domanda rispondiamo colle parole di un valoroso critico vivente: « La fede se n'è ita, la poesia è morta; o, per dir meglio, la fede e la poesia sono

[1] Leopardi, *Canzone* ad Angelo Mai.

immortali: ciò che è ito via è una particolare loro maniera di essere. La fede oggi spunta dalla convinzione, la poesia scintilla dalla meditazione. Non sono morte, sono trasformate. »[1]

[1] *Saggi Critici* di Francesco De Sanctis, pag. 181.

DISCORSO SECONDO.

DELLA RELIGIONE.

—

Trovandomi di avere trattato questo medesimo argomento a proposito del sistema religioso di Schelling e di avere mostrato lo sviluppo storico del Cristianesimo, sarò ora più breve in questo discorso, e mi limiterò a delineare la teoria generale della religione, la sua ragione di essere, ed il legame che l' unisce a tutte le altre produzioni dello spirito. Le sue principali manifestazioni appariranno così come necessarie conseguenze della sua nozione.

Se l'arte, come abbiamo discorso antecedentemente, si fonda sul bisogno che sente lo spirito umano di riprodurre la natura e di farla sua idealizzandola, la religione parimenti deriva dal consimil bisogno di riprodurre l' unità della propria coscienza divisa tra l' interno e l'esterno, e di rimenarla ad una perfetta conciliazione con idealizzarla. Ciò si chiama ancora armonizzare il divino e l'umano, perchè il divino non è altro che l'umano considerato ancora come esterno. Noi invochiamo ancora un'altra coscienza posta fuori di noi, noi aneliamo di

congiungerci con lei sperando di ritrovarvi quel perfetto acquetamento che ci bisogna. Ogni religione presuppone tre momenti, che sono questa unità ed armonia perfetta, che si concepisce esistere in una coscienza posta sopra la nostra; in secondo luogo la caduta o l'opposizione tra il finito e l'infinito, tra l'umano e il divino; ed infine la riabilitazione e la riconciliazione dei due elementi contrastanti. Tale è la nozione ed il processo di ogni religione in genere, e perciò lo schema fondamentale di ogni sua manifestazione nella storia. Ivi si contengono i problemi dell'origine, del corso e dell'esito della vita umana; e dalle soluzioni più o meno ragionevoli, più o meno adeguate di questi problemi dipende la maggiore o la minore perfezione delle religioni storiche. Anzi dovendosi considerare il genere umano come un sol tutto, lo sviluppo dell'idea religiosa si dee necessariamente ritenere come un coordinamento di tutte le forme religiose e come un avviamento a conseguire la più perfetta di tutte. Ora poichè i medesimi problemi che cerca di risolvere la fede religiosa sono parimenti proposti e risoluti dalla ragione scientifica, quella religione si deve avere per vera e per compiuta che ne' suoi pronunziati e ne' suoi risultamenti concorda colla scienza. Il Dio della religione e l'assoluto della scienza non possono trovarsi in contradizione, come hanno creduto coloro che hanno leggermente guardato l'uno o l'altro isolatamente. [1] Se

[1] Gioberti benchè non voglia allontanarsi dal Cattolicismo espressamente, pure fa ogni sforzo per rendersi razionale il contenuto religioso. « Il cristiano, egli dice, non dee chiedere alla Chiesa, al Papa, alla tradizione lo spirito, ma la sola lettera della religione: lo spirito dee chiederlo solo a Dio, cioè all' *Idea.* » *Riforma Cattolica*, XXVII.

questa contraddizione avesse luogo, lo spirito umano ricadrebbe nel più desolante scetticismo, trovando un disaccordo tanto sostanziale nel contenuto medesimo delle sue facoltà. Intanto alcuni, soverchiamente teneri della scienza, hanno creduto il Dio della religione un illusorio fantasma; e per contrario altri, smodatamente zelanti per la religione, hanno stimato l'assoluto scientifico un temerario ardimento. Per ognuno di questi il vero Dio è il suo; ed altri si sono ingegnati di accordarli insieme, dando la maggioranza all'uno sull'altro, cioè talora sottomettendo l'assoluto scentifico al Dio religioso, e tal'altra facendo il contrario. Ma neppure questa preferenza è sostenibile perchè un assoluto minore di un altro non sarebbe più assoluto ed implicherebbe una contradizione. La religione e la scienza hanno per contenuto un assoluto solo e medesimo, benchè ciascuna se ne valga a modo suo. La religione presuppone come fondamento la nozione di Dio, e dalla diversa definizione che si dà a questo Dio nasce la differenza delle varie religioni; nella stessa guisa che dalla diversa nozione che i filosofi si sono fatti dell'assoluto deriva la differenza dei sistemi speculativi.

Ma Iddio nella rappresentazione religiosa è un ideale che si concepisce obbiettivamente realizzato, e perciò posto al disopra della coscienza subbiettiva la quale si sente finita, e perciò stesso infinitamente distante dal Dio che adora. Per tale considerazione l'uomo si sente inferiore a Dio ed in certo modo come opposto a lui. Dall'altra parte però egli tende a ricongiungersi con Dio, nè questa tendenza avrebbe luogo se non credesse possibile di ricongiungervisi realmente, se non presen-

tisse, benchè in modo oscuro, la medesimezza che corre tra la sua coscienza finita e quell' altra infinita.

La religione quindi contiene due momenti opposti, una specie di contradizione vivente, un sentirsi lontano da Dio e un sentirvisi vicino, un ondeggiare della coscienza tra il finito e l' infinito; una caduta infine ed un risorgimento.

L' ideale religioso è l' idea di Dio[1] in quanto si considera come capace di essere raggiunta, e perciò conciliata colla coscienza umana. Ogni culto non è altro che il modo come effettuare questa conciliazione. Ma l' ideale affinchè possa passare ed introdursi nella coscienza universale come credenza, bisogna che si consideri realizzato in una qualche intuizione sensibile. Noi ci rivolgiamo colla fede religiosa non già ad un puro ideale della ragione, ma ad un Dio concreto, reale, più o meno perfetto secondo lo sviluppo maggiore o minore della coscenza religiosa di ciascun popolo. Il problema di ogni religione si può dunque formulare così: trovare un'intuizione la quale sia più corrispondente all' ideale di Dio.

E qui si domanda: quale è la natura di quest' ideale che si deve tradurre in realtà nell' intuizione? Kant, che il primo ha concepito la religione da questo punto di vista, ha creduto che questo ideale consistesse in Dio come autore della legge morale. La differenza tra morale e re-

[1] In un'aspirazione a Dio, con cui conchiusi i miei *Filosofemi*, esprimevo questo medesimo pensiero così. « Sento un'incognita involontaria forza, che muove il mio sentimento e volge la mia mente alla contemplazione proficua della tua ideale universale esistenza, di tal modo che io posso istantaneamente afferrarti, benchè sii posto al disopra dei miei sensi. »

ligione, secondo lui, consisterebbe in ciò che nella morale la virtù si esercita come proprio dovere, nella religione si esercita come obbedienza ad un ordine divino. Talchè ciò che è conseguenza della nostra medesima natura nella morale, dal punto di vista religioso, acquista una relazione esterna ed apparisce come un comando che viene imposto dal di fuori. Secondo questa dottrina la morale e la religione avrebbero dunque lo stesso contenuto, e l'ideale religioso sarebbe realizzato in una intuizione la quale rappresentasse un Dio perfettamente buono, come sarebbe l'Uomo-Dio nel Cristianesimo. Che se si chiede: per qual motivo abbiamo noi bisogno di obbiettivare esternamente la legge morale che è interna? noi rispondiamo, ricordando i principii speculativi di Kant anche altre volte menzionati, che la ragione pratica, del pari che la ragione speculativa va cercando sempre un'intuizione adeguata al suo ideale. Questa intuizione è impossibile che si trovi esattamente corrispondente all'idea, e perciò tutte le religioni, compreso il Cristianesimo, rimangono inadeguate all'ideale religioso. Frattanto noi abbiamo fatto un guadagno, ed è di aver trovato un criterio col quale possiamo discernere la varia perfezione delle religioni storiche o esterne. Inoltre noi abbiamo imparato a distinguere in ogni religione due elementi, il dovere morale che è interno, e la fede religiosa che si riferisce all'intuizione esterna. La tradizione somministra questo elemento esterno per mezzo della rivelazione: la ragione somministra l'elemento interno; la ragione fa accettare la rivelazione quando la vede corrispondente al suo ideale. « Una rivelazione, dice Kant, non può essere compresa nell'idea di reli-

gione che per l'intermediario della ragione, atteso che questa idea derivata dalla sottomissione obbligatoria di un legislatore morale, è un'idea razionale pura. Noi considereremo dunque una religione rivelata da una parte come *naturale*, da un'altra parte come *insegnata*, e noi potremo discernere ciò che deriva dall'una o dall'altra sorgente. » [1]

Noi riteniamo questa dottrina di Kant come la teoria più razionale e più perfetta che si sia data in fatto di religione, almeno per quello che riguarda la relazione tra l'elemento interno e l'elemento tradizionale. Noi però ce ne discostiamo in due cose, prima in ciò che riguarda il contenuto dell'ideale religioso, poi in quello che si riferisce all'impossibilità della sua adeguata realizzazione.

L'ideale religioso è l'assoluto in quanto si presenta come una coscienza infinita superiore alla nostra, e dove la nostra deve trovare la sua conciliazione. Ora il contrasto che presenta la nostra coscienza non è soltanto conflitto morale tra il piacere ed il dovere, tra gli appetiti e l'imperativo categorico o la legge morale; ma bensì è anche contrasto di soggetto e di oggetto, di pensiero e di cosa pensata, d'ideale e di reale, di finito e d'infinito. Ed ogni contrasto richiede una soluzione, e perciò tutte le antitesi contenute nella coscenza richieggono di essere armonizzate. L'assoluto ci si presenta come l'accordo di tutti i contrasti e benchè rivestisse differenti forme per produrre questa armonia coll'arte, colla religione e colla scienza, nulla-

[1] Kant, *La religione nei limiti della ragione*, parte IV, cap. I.

dimeno in tutte queste forme egli è sempre l'unità e la conciliazione suprema. Ristretto ad essere soltanto l'ideale della virtù nella forma religiosa, egli lascerebbe inesplicate tante altre difficoltà, ed irreconciliate tante altre antitesi. L'ideale religioso di Kant non sarebbe che l'assoluto nell'ordine morale, e perciò non sarebbe il vero assoluto.

Il problema religioso non si enuncia soltanto dicendo: quali azioni mi vengono prescritte a fare? Esso contiene eziandio molte altre domande sull'origine, sul corso, sul fine della vita umana; sulla originaria armonia, sulla caduta ed il contrasto posteriore, e finalmente sull'ultimo risorgimento, e sull'apparire del regno di Dio sulla terra. Tutte queste domande sono parte speculative e parte pratiche: l'ideale religioso non può soddisfare alle seconde, e trascurare le prime.

La religione dunque nel suo ideale comprende, e deve comprendere entrambi questi lati, che si trovano realmente esistenti nelle religioni storiche, e contrassegnati col nome di dogma e di morale. Una religione senza dogma, come Kant l'ha concepita, nel fatto non esiste.

L'altro difetto che notammo nella teoria kantiana sulla religione, è quello di credere all'impossibilità della perfetta attuazione dell'ideale religioso. Questo difetto ha comune l'origine con un altro che guasta tutta la bellezza del sistema di Kant. Per lui l'assoluto è collocato sempre in una sfera inaccessibile, sia negli ordini del conoscere sia in quelli dell'azione. L'assoluto è l'idea speculativa, o l'imperativo categorico o l'ideale religioso, ma posto sempre al disopra della conoscenza, della coscienza pratica, e della coscienza re-

ligiosa. Ora noi abbiamo veduto altrove, e lo ripetiamo qui, che un assoluto il quale lascia fuori di sè il mondo e lo spirito umano, per quanto in alto sia collocato, non meriterà mai questo nome, perchè il vero assoluto è quello che comprende ogni opposizione nella sua totalità. L'ideale religioso essendo l'assoluto che si deve realizzare nella coscienza religiosa, deve trovare dunque una forma ove si possa adeguatamente manifestare. Che se le forme storiche delle religioni attualmente esistenti si dovessero anche tutte giudicare imperfette, non si dovrebbe per questo escludere questa realizzazione compiuta per l'avvenire. Ed inoltre se l'ideale religioso si trova sempre rivestito di una forma, che non è più la pura idea, da ciò non si dee arguire che la religione fosse imperfetta, essendo che la sua natura importa quell'accoppiamento dell'ideale ad una forma finita. Così chi direbbe impossibile la perfezione artistica solo perchè nell'arte l'ideale si trova incarnato in una forma sensibile? Questa forma si può bensì affinare e purificare, ma non si può annullare senza distruggere in pari tempo l'arte. Similmente, l'ideale religioso deve trovarsi sempre attuato in una coscienza, e questo sentimento è indispensabile alla religione, come la forma sensibile è indispensabile per l'arte. Kant pretendendo di separare l'ideale religioso da ogni sentimento segue la tendenza generale del suo sistema di cercare sempre il puro (das rein) ad esclusione del sensibile, che rimane per lui un termine opposto ed irreconciliabile. Questa tendenza di Kant di vedere nel sensibile la sorgente di ogni imperfezione è la causa di tutte le conseguenze erronee che ne ricava. Il sensibile entra nel conoscere, nell'arte,

nella morale, nella religione, non come un elemento vizioso che si deve eliminare, ma come un elemento necessario che si deve riconciliare col suo opposto. — L'assoluto non è la sola idea, come pretende Kant, ma è l'idea e la sua esteriorità conciliate insieme. —

Quale sia questa forma perfetta, ove l'ideale religioso si realizza adeguatamente, lo vedremo appresso. Per ora determiniamo i momenti essenziali di ogni religione, e mostriamo come discendano dal processo dialettico universale.

Abbiamo accennato nel principio di questo discorso che il fondo comune di tutte le religioni storiche è il triplice concetto di un'armonia primitiva, di una caduta e di un risorgimento. Questi tre momenti del sistema religioso nascono dal concetto speculativo dell'assoluto che noi abbiamo veduto consistere in una *Trinità.* [1] L'eterna nozione è il principio assoluto, il Padre ingenito e generatore; l'unità della natura e dello spirito, l'armonia originaria degli opposti. La natura è il figlio generato, lo specchio vivente del padre, ed insieme l'origine del finito e della opposizione. Lo spirito finalmente è la riconciliazione diffinitiva della natura e della nozione; è la natura rialzata fino all'ideale, è l'armonia ristabilita fra i due termini opposti, è la riparazione dello scadimento arrecato dalla natura.

Dalla diversa maniera di concepire questi termini o momenti che si vogliano dire del processo religioso nascono i diversi culti. Imperocchè il culto tende a realiz-

[1] Vedi il mio *Saggio sulla natura*, nell'introduzione.

zare la riconciliazione dell' uomo con Dio presupponendo una caduta colla quale quegli si è allontanato da questo. E noi avremo opportunità di verificare col fatto che la diversità dei culti si fonda sul diverso punto di concepire il dogma. Il Professore Spaventa, esponendo la dottrina religiosa di Giordano Bruno, scrive così: « Nell' antichità pagana in generale, il *sentimento* della divinità aveva principio nella contemplazione delle cose naturali, e però nel manifestarsi come culto rivestiva le stesse forme naturali. L' uomo era in una unità immediata colla natura; per lui la natura era Dio, e però egli lo adorava sotto la figura di esseri naturali di animali, di uomini. Nel Cristianesimo, Dio è compreso e adorato nello spirito e nella verità. La forma spirituale, la forma del *libero* sentimento prende il luogo della forma esteriore e materiale. È questo in brevi parole il concetto e la storia della religione. »[1] Il culto dunque nella storia delle religioni rappresenta la parte esterna e formale, come il dogma è il contenuto essenziale della fede, e la morale è il contenuto essenziale dell'azione meritoria. Quando il culto prevale sulla morale, e la pratica esterna assorbisce tutto il contenuto religioso a discapito della morale, allora la religione degenera in superstizione. Il culto intanto è legittimo in quanto si prende come semplice simbolo e semplice forma per manifestare l' interno sentimento. Anzi a misura che la religione si va perfezionando, il culto a mano a mano si ritrae dal formalismo esteriore e si concentra nel solo interno sentimento. Onde nella vera ed ultima forma religiosa, tutto il simbolismo si

[1] *Dei principii della filosofia pratica di Giordano Bruno.*

dissolve e sparisce, ed il tempio del Dio vivente s' innalza nella sua vera sede che è la coscienza umana.

Ma questo purificarsi progressivo del culto si congiunge collo sviluppo dell' ideale religioso di cui segnamo le principali manifestazioni. La base della religione è l' idea di Dio considerato come spirito obbiettivo che sovrasta alla nostra subbiettiva coscienza. Lo sviluppo delle forme religiose tende a far disparire questa opposizione, facendo rientrare lo spirito obbiettivo nella subbiettiva coscienza, ed operando in tal modo la loro riconciliazione. L' uomo nei primordi della sua vita religiosa cerca nella immediata natura che lo circonda, lo spirito infinito, di cui sente il bisogno. Il selvaggio si fa un Dio di ogni oggetto naturale che gli si presenta; egli lo adora, ma un momento dopo lo rompe e lo abbandona. Questa prima e rozzissima forma religiosa è il *Feticismo*. Il fetisso è il Dio di un momento, un oggetto particolare della natura invocato come Dio in un particolare bisogno.

In un secondo periodo più comprensivo e più sviluppato di questo primo si adora la natura nella sua totalità generale, come unità positiva dove si trovano tutti i singoli obbietti naturali. *Brama* è un Dio naturale, ma assai più perfetto del fetisso.

Questa medesima unità può considerarsi sotto un altro lato, non più come positiva, ma come annullatrice della particolarità dei singoli oggetti naturali. In tale seconda forma l' infinito non è più l' infinito essere che comprende il finito; ma è l' infinito nulla che distrugge ciò che è finito. Questa terza forma è il *Buddismo*, che è una specie di *Bramanismo* negativo.

Il finito e infinito sono stati personificati ed adorati l'uno e l'altro nella loro opposizione in forma naturale, come luce e come tenebre: o in una forma più elevata e morale, come principio buono e come principio cattivo, e tal culto è quello dei Persiani. Qui l'antagonismo non è ancora conciliato, anzi è indiato esso stesso; e ciò costituisce un progresso verso le religioni precedenti le quali ne negavano la realtà ed annullavano ogni lotta naturale o nel *Bramanismo* o nel *Buddismo*.

Nella religione persiana questo dualismo che forma il contenuto dell'ideale religioso va a poco a poco piegando verso l'unità, perchè il trionfo diffinitivo è riserbato al principio buono sul cattivo, ad Oromaze sopra Arimane. Anzi nella religione egiziana i due principii opposti non sono più l'uno fuori dell'altro, ma il principio buono, Osiride, vince e trionfa il principio cattivo, Tifone, e ciò dentro se stesso. Egli muore e risuscita; nella morte sta la lotta, come nella risurrezione il suo trionfo. Onde in questa ultima forma il contenuto religioso si va sempre più accostando al suo perfetto ideale.

Tutte le descritte forme religiose hanno questo di comune, che considerano la divinità come esistente nella immediata natura. Le religioni naturali, osserva Hegel, partono dall'argomento cosmologico per mezzo del quale l'esistenza di Dio si deduce dall'esistenza del mondo. Un altro gruppo di religioni parte da un principio superiore, dal principio della convenienza e della finalità cosmica. Dio è riguardato come il fine del mondo ed è dedotto in forza di quello argomento che si suole chiamare teleologico: tale è il Dio degli Ebrei, e tali sono gli Dei di Grecia e di Roma.

Il Dio ebraico è il fine del popolo ebreo, un unico fine esclusivo di questo popolo che si chiamava *eletto*. Dio perciò si considerava un astratto spirito che apparecchiava i destini del suo popolo e lo guidava come suo particolare possesso. La finalità, che predomina nella religione ebraica, è piuttosto una finalità nazionale che una finalità universale e cosmica, anzi per contrario parrebbe che il resto del mondo camminasse fuori delle vie della provvidenza.

In Grecia la Divinità si presenta come una moltiplicità di fini e quindi come una moltiplicità di Dei, i quali rappresentano altrettante potenze fisiche e morali, da cui risulta la bellezza dell' uomo. Qui, come si può facilmente scorgere, l'accordo col fine non è soltanto indirizzato alla conservazione di un popolo eletto, ma viene bensì sollevato a costituire la bellezza e l'armonia dell' ideale umano, cioè l'accordo perfetto fra l'interno e l'esterno.

Gli Dei di Roma, benchè per la somiglianza dei nomi potessero a prima vista sembrare gli stessi di quelli di Grecia, ciò nonostante esprimono un diverso significato. Un critico moderno[1] notava che gli Dei di Roma non sono personali ma astratti, ed il contenuto religioso di quel popolo non è la finalità che traspare dal bello individuale, ma la finalità che si concentra nel concetto astratto dello stato. Giove p. e., non è in Roma il Giove omerico, ma il Giove capitolino ed il Giove statore, ed

[1] Il Mommsen, *Storia romana*, lib. I, diceva che Roma è il crepuscolo fra il crepuscolo e l'intellettività, e che perciò gli Dei di Roma rappresentano una generalità astratta.

in generale tutti gli Dei latini esprimono la fortuna e la prosperità del popolo romano.

L'ultima forma religiosa si fonda sull'argomento detto ontologico, quello cioè che deduce l'idea di Dio dall'identità della nozione e dell'essere. E poichè questa identità si verifica nello spirito, perciò l'ideale di questa religione è Dio considerato come spirito. Tale è il contenuto del Cristianesimo, che è la perfettissima fra tutte le forme religiose. Non si deve però confondere il Dio cristiano col Jeova ebraico, benchè anche quest'ultimo si chiamasse spirito, perchè altro è lo spirito solitario ed astratto degli Ebrei collocato in una sublime, innaccessibile infinità, ed altro è lo spirito del Dio cristiano il quale s'incarna nell'uomo e si rivela nella coscienza umana. L'opposizione del finito e dell'infinito, della natura e dell'idea, dell'uomo e di Dio sparisce e si riconcilia nel verbo fatto carne. La ragione non è più fuori del mondo, ma è dentro del mondo ed alberga negli uomini.

Lo scopo che abbiamo veduto fin da principio che avessero tutte le forme religiose era appunto quello di apparecchiare questa riconciliazione che solo il Cristianesimo ha saputo effettuare. Ben a ragione dunque esso si chiama la religione rivelata per eccellenza, perchè nella coscienza cristiana si rivela il verbo di Dio, ossia la ragione universale. E questa rivelazione non è già esterna come quella che volgarmente si crede, ma è tutt'interna; che se tale non fosse stata, non sarebbe potuta penetrare nella coscienza dell'uomo. Da qui si vede quanto s'ingannano a partito coloro i quali credono innalzare l'essenza divina del Cristianesimo facendola di-

pendere da una casuale ed estrinseca rivelazione affidata alle mani di alcuni pochi, quando invece il suo vero pregio consiste nell' appartenere ad ogni uomo, e nell' essere indipendente dai casi fortuiti degl' individui, appartenendo per la sua universalità a tutto quanto il genere umano.

Il cattolicismo ha compreso che la vera religione non può essere che universale; ma egli che se n' è arrogato il nome, ne ha trascurato la sostanza. E come vi può essere di fatto vera universalità, quando una casta tiene in mano il monopolio della scienza e della morale? Nulla è più contrario all' universalità del vero spirito, quanto la esteriorità e l' arbitrarietà dei simboli, l' insegnamento ridotto ad una classe esclusiva di uomini, l' intolleranza di ogni altra dottrina, e la superba pretensione che al di là di questi cancelli non si trova salute.

Il Gioberti dichiarò come si dovesse intendere la vera universalità della Chiesa, mostrando che ella si deve estendere per tutti i tempi e per tutti i luoghi; e che a questa condizione soltanto le compete la prerogativa della infallibilità di cui si è tanto abusato specialmente negli ultimi tempi.

Il Cristianesimo, come esplicazione completa dell' ideale religioso, contiene tutto il processo da noi delineato per ogni qualsiasi religione, e lo contiene esplicato in tutti i suoi momenti. Primieramente il Dio cristiano non è nè la natura, nè un' anima posta fuori del mondo, nè una moltiplicità incomposta di divinità, nè un astratto Panteon: egli è una trinità; ha principio, mezzo e fine in se stesso; è un perfetto spirito. Come tale i suoi tre momenti li ha determinati in tre *ipostasi*

che sono il Padre, il Figlio e lo Spirito; le quali ipostasi rappresentano il principio ideale, l'ideale opposizione, e la riconciliazione o l'identità di entrambi.

Ma Iddio che é in sè stesso trino, è altresì principio della natura, creando la quale egli pone una relazione fuori di sè e produce il finito. La natura è la possibilità della caduta, inquanto che circoscrivendo lo spirito in un particolare organismo lo contrappone allo spirito assoluto. Questa è la vera origine del male, che nel dogma religioso si è raffigurata nella caduta di un solo uomo nel peccato originale, di Adamo. Questa caduta però appartiene a tutti gli uomini, ed il peccato originale macchia l'individuo nella sua primitiva formazione, perchè il male sta nell'opposizione che si genera tra l'individuale e l'universale.

Alla caduta tiene dietro la redenzione o la riparazione. Questa si compie mediante l'identificazione tra l'individuale e l'universale che il male aveva messo in contrasto. Iddio incarnandosi, ossia lo spirito assoluto rivelandosi nella coscienza individuale opera siffatta riabilitazione.

E come la caduta, che era stata rappresentata come caduta individuale, dipoi si propagò per tutto il genere umano, similmente il riscatto si attribuisce ad un uomo particolare, e se ne fa estendere l'influenza a tutti gli uomini. Cristo è stato il novello Adamo nel quale gli uomini rivivono come nel primo erano morti.

L'incarnazione, ossia la discesa di Dio nell'uomo, rende possibile la risurrezione, che è l'altro termine corrispondente, e segna l'elevamento dell'uomo fino a Dio. *Dio si è fatto uomo, affinchè l'uomo si facesse Dio.*

Perciò l'incarnazione è un concetto eminentemente cristiano, ed è il solo che possa giustificare la resurrezione o l'indiamento dell'uomo. Prima che lo spirito si conoscesse come spirito assoluto, bisognava che egli si fosse prima conosciuto come spirito individuale, e prima che la sua coscienza si fosse immedesimata colla coscienza assoluta, bisognava che Dio si fosse prima circoscritto nella sua individuale coscienza.

I Greci innalzavano gli uomini fino alla divinità, e di tale inalzamento, che si soleva chiamare apoteosi, l'eroe era il grande intermediario nel quale l'uomo si trasformava in Dio. I cristiani invece, conoscendo, che la vera perfezione non consiste in un astratto ideale, ma bensì nella concreta personalità, hanno fatto incarnare Iddio nell'uomo. E quando poi hanno voluto far risalire l'uomo a Dio, essi non ne hanno fatto un semplice eroe, ma lo hanno a dirittura identificato con lui. Quella che si dice comunione dei santi esprime appunto questa perenne immanenza di Dio nell'uomo e questa reciprocanza per la quale ciascun uomo comunica con tutti gli altri e tutti insieme con Dio. Molte espressioni del Vangelo ritraggono con intima espansione questa comunione degli spiriti individuali nello spirito assoluto.

Su tal fondamento si appoggiano la fede e la preghiera che sono manifestazioni del sentimento cristiano. La fede è il sentimento di questo legame indissolubile, di questo legame che stringe l'uomo con Dio, ed è in fondo la conseguenza della loro identità. La scienza dimostra l'identità dello spirito individuale collo spirito assoluto: la coscienza cristiana la sente e la crede.

La fede perciò è propria del Cristianesimo, perchè

gli antichi non ebbero una coscienza chiara di questa identità del divino e dell'umano, da cui la fede rampolla.

Anche la preghiera è un'istintiva persuasione di questa identità. La preghiera è un desiderio che noi vorremmo vedere attuato nella realtà delle cose; e poichè sentiamo le nostre forze insufficienti a soddisfarlo, noi ci volgiamo a Dio. È questo un istinto, che ci fa presentire come tutte le forze dell'universo debbono cospirare insieme ed aiutarsi l'una coll'altra. È il medesimo sentimento della identità del tutto che ci spinge a pregare; l'uomo che prega si sente più forte, perchè crede concorrere a suo ajuto tutto l'universo. Questa fiducia che noi riponiamo in Dio, come espressione dell'identità universale, raddoppia le nostre forze: noi ci sentiamo ingagliarditi sentendo l'identità che passa tra noi e Dio.

Il Cristianesimo avendo condotto lo spirito fino al punto di sentirsi identico con Dio ha compiuto la missione che aveva, cioè sviluppo delle forme religiose. Il sentimento religioso, come libera fede in Dio, pone esso stesso il suo Dio. Così l'esteriorità, in cui la prima e rozza coscienza religiosa collocava il suo Dio è del tutto sparita nella coscienza cristiana. Il Gioberti con molto acume notava, che il fichtismo è vero nella fede, e che l'uomo che liberamente crede, si può dire che ponga ei stesso il suo Dio. [1] Questo dimostra che la religione

[1] Si possono riscontrare su questo proposito le dotte osservazioni del Vegezzi-Ruscalla il quale riepiloga così lo stabilimento delle diverse religioni e la difficoltà delle conversioni religiose. « L'etnologia, egli dice, ci chiarisce eziandio lo imperchè i mis-

è una produzione dello spirito umano come sono l'arte e la scienza.

Una prova storica di questa verità si ha nel vedere che ogni religione, che l'uomo professa, è quella la quale si affà ai bisogni del suo spirito, ed al progresso della sua coltura. Di modo che una religione trasportata da un popolo all'altro è stato osservato che subisce delle modificazioni secondo l'indole del nuovo popolo ove si trasferisce. Così, per es. il monoteismo semitico trasportato in Europa vi ha preso delle forme panteistiche dominanti presso i popoli Ariani. Lo stesso monoteismo introdotto presso i negri vi ha preso l'aspetto di feticismo. Onde si può conchiudere che la religione nasca spontaneamente dallo spirito e che non possa venire imposta dal di fuori. Su questo medesimo proposito un illustre Etnografo recente ha messo come in un quadro la varietà delle religioni secondo le diverse razze umane.

« È da notare, egli dice, che il Cristianesimo è generalmente professato dal ramo europeo, cioè dai popoli più bianchi della razza bianca, i quali sono nel medesimo tempo a capo della civiltà moderna; e che questa religione non si è mai potuta stabilire in un modo ben fermo nella razza gialla, bruna, rossa e nera. L'Islamismo domina presso gli altri rami della razza bianca, ed ha fatto qualche progresso nella razza bruna. Il Buddismo domina nella razza gialla, nel mentre che il Bramismo è presso a poco concentrato nella razza bruna e che

sionarii europei, che con tanta abnegazione si recano a portare la luce del Cristianesimo fra genti straniere, così difficilmente riescono a convertirle o, se convertite, a mantenerle nella fede cristiana. » *Parole dette nella Università di Torino*, pag. 8.

presso i popoli della razza nera regna il Feticismo più grossolano. »[1]

E se da questo prospetto generale delle religioni divise per razze scendiamo alle gradazioni particolari di ciascuna religione nei diversi popoli di una stessa razza troviamo sempre delle ulteriori varietà e quasi delle sfumature, le quali confermano quanto abbiamo stabilito sull'origine della religione. Così, p. e. il Cristianesimo si è suddiviso fino dai primi tempi in molte varietà collo stesso contenuto religioso. Del Cristianesimo primitivo il Gibbon dice, che aveva preso l'indole delle nazioni presso alle quali a mano a mano allignò. I nativi della Soria e dell'Egitto si abbandonavano all'indolenza di una devozione contemplativa: Roma cristiana voleva tuttora governare l'universo; mentre dissensioni di teologia metafisica occupavano lo spirito e la loquacità dei popoli della Grecia.[2]

Nei tempi moderni e nel seno stesso dell'Europa noi troviamo verificarsi divisioni somiglianti. La razza latina più immaginosa, e perciò proclive ai simboli sta pel cattolicismo, mentre al contrario la razza germanica ed anglo-sassone più riflessive professano il protestantismo.

[1] D'Omalius d'Halloy, *Des races humaines, ou éléments d'ethnographie.*

[2] *Storia della decadenza e rovina dell'Impero Romano*, vol. XI, cap. LIV.

DISCORSO TERZO.

DELLA SCIENZA.

—

L' arte e la religione sono i due primi gradi pei quali lo spirito, cominciando a rifare la natura sensibile e se stesso, si eleva dalla prima forma materiale fino al sentimento religioso. Questo sentimento che ha per contenuto l' identità dello spirito subbiettivo collo spirito assoluto, si trova però in una forma particolare, essendo che la coscienza appartiene esclusivamente all' individuo. Si tratta dunque di rivestire il contenuto universale della coscienza religiosa di una forma che gli sia adeguata e che perciò sia parimenti universale. Ciò che si crede ha un' unità per così dire obbiettiva, e l' accordo sta nella cosa creduta; ma l' atto del credere è proprio di ciascun soggetto e per conseguenza l' universalità del sentimento religioso contiene un lato universale, ed un altro lato subbiettivo e particolare. La scienza invece è l' equazione perfetta di questi due lati; è un contenuto universale in una forma universale. Così la religione, spogliandosi di quell' ultima reliquia di particolarità che implica il sentimento religioso, si risolve nella scienza.

Tale è il legame che stringe insieme queste tre maravigliose produzioni dello spirito umano, che l'arte ritraendosi dalle forme esteriori e concentrandosi nella coscienza dà luogo alla religione, e la religione dispogliandosi del sentimento ed assumendo una forma universale cede il posto alla scienza. Ognuna di queste produzioni serve di coronamento alla precedente ed insieme l'annulla.

La scienza è la vera forma dello spirito assoluto, quella che lo libera da ogni particolare determinazione, e lo fa rientrare pienamente in sè stesso. La scienza non appartiene più all'individuo non solo, ma non ritiene nulla d'individuale; laddove nell'arte e nella religione ne deve sempre rimanere qualche traccia. La natura dello spirito assoluto, che si rivela in una forma immediata nell'arte e nella religione, si media, e perciò si riconosce distintamente nella scienza.

Ed infatti lo spirito assoluto è un progresso che si compie in sè stesso e che si mostra come principio, mezzo, e fine di sè. La sua forma proporzionata non può dunque essere altro, che quella che lo manifesta in questa triplice relazione. Tale forma è il sillogismo il quale nel suo movimento logico compendia ed esprime il movimento assoluto dell'idea, la quale nella maggiore apparisce principio, nella minore mezzo, nella conseguenza fine. E poichè il sillogismo non è che un solo, perciò l'idea in esso si mostra come mediatrice di sè stessa.

Nell'arte e nella religione lo spirito apparisce soltanto come risultato; come tale viene manifestato immediatamente dall'imagine fantastica, o dal sentimento

religioso. Ma lo spirito assoluto nell'arte e nella religione si presenta come formato nell'ideale artistico, o nell'ideale religioso: nella scienza si mostra nell'attuale processo con cui forma sè stesso; di modo che quella esteriorità che accompagna l'arte e la religione sparisce di necessità nella scienza, dove il solo produttore è lo spirito.

Di qui si vede che la forma scientifica non può essere altra che il sillogismo, perchè questo solo esprime nella forma il processo medesimo del contenuto. Lo Schelling il quale pose come organo della scienza l'intuizione intellettuale, non si accorse che questa la quale poteva afferrare tutt' al più la identità degli opposti, non era però sufficiente a cogliere insieme il processo della generazione dei contrari. Ora la vera identità non è quella che si presuppone e che s'intuisce, ma quella che risulta dall'accordo dialettico dei contrarii e che si costruisce. L'intuizione di Schelling differisce poco dalla fede dell'Jacobi e perciò tende molto a confondere la religione colla scienza. E noi abbiamo fatto osservare questa medesima confusione a riguardo dell'arte. Che cosa fa la differenza della religione e della scienza? Non certo il contenuto, il quale in entrambi è l'identità degli opposti: la differenza sta nella forma, perchè ciò che nella religione si crede semplicemente e si sente, nella scienza si prova e si costruisce. Ora se si fa consistere la scienza nella semplice visione come fa Schelling, o nella fede come fa Jacobi, allora ogni differenza fra religione e scienza rimane annullata. Altri poi hanno distinte due forme della scienza, l'una intuitiva, l'altra riflessiva e sillogistica, ed hanno anteposto la prima alla seconda,

tanto da credere che la scienza divina fosse intuitiva e l'umana discorsiva per via di sillogismi. Questo divario di forma si ricongiunge con un altro divario ben più sostanziale, cioè con quello del contenuto scientifico. Secondo l'opinione di costoro, Dio non solo conosce intuitivamente, ma egli sa le vere ragioni delle cose, e la sua scienza penetra nelle intime essenze. L'uomo invece conosce difettivamente e deve perciò discorrere da un termine all'altro e poi in risultato non ne ricava che la cognizione delle apparenze, senza potersi addentrare più avanti.

Questa teoria, come si può facilmente rilevare, ammettendo una tale specie di antagonismo tra la scienza divina e l'umana sì nella forma come nel contenuto, non può fare a meno di menare allo scetticismo. Imperocchè quando si dice che vi sono due scienze si deve ritenere che una soltanto sia la vera, essendosi ammesso che l'una differisce dall'altra. E se una delle due soltanto è vera, quale delle due sarà quella più fortunata? Se a questa domanda non si può rispondere, lo scetticismo diviene inevitabile; che se poi si replica che la vera sia la divina, allora si va incontro ad un nuovo ed insormontabile inconveniente. La scienza divina è appresa per mezzo della umana; e se l'umana è difettosa e superficiale, chi vi assicura che essa in questo caso abbia bene approfondita la natura della scienza divina? Sono questi dei circoli viziosi dai quali non si può escire a nessun patto, e che nascono dal pregiudizio volgare di voler creare un antagonismo che non esiste opponendo le idee divine alle umane, la scienza divina all'umana, la verità divina alla verità umana, come se

si potessero dare idee, scienza, e verità di più maniere.

Fa meraviglia il vedere come quel grande ingegno del Gioberti sia caduto anch' egli in questa opposizione lasciata in eredità dalla scuola teologica che soleva parlare più della scienza divina che dell' umana, come se quella fosse più conosciuta di questa. Il Gioberti però cercò di mitigare quell'antagonismo, ed introdurre nello spirito umano anche la scienza divina. Se la riflessione si può chiamare riproduttrice e genera la scienza propriamente umana; l'intuito per contrario si affissa direttamente in Dio e coglie nell'atto creativo la ragione di tutte cose. L' intuito così è parte divino e parte umano e serve a conciliare la nostra scienza con quella di Dio, cogliendo le idee divine e presentandole nella coscienza riflessa allo spirito umano. L' intuito forma perciò nel sistema di Gioberti quel punto incerto intorno a cui egli oscilla sempre, mutando spesso di opinione, e facendolo ora creato da Dio ed ora invece erompente dal fondo medesimo dello spirito.

I suoi seguaci per lo più inclinano a ritenere l' intuito come obiettivo, cioè come prodotto da Dio che n'è l'obbietto in quanto si affaccia allo spirito. Sarebbe come una specie di irraggiamento esteriore fornito di tal potenza da creare la vista in quello in cui si riflette. Che la scienza possa nascere così per un influsso esterno è ciò che non si può comprendere, e che nessuna similitudine al mondo potrà spiegare.

Il contenuto della scienza non può essere altro che la totalità del processo mediante il quale lo spirito assoluto arriva a riconoscersi come tale. E poichè i momenti

essenziali di questo sviluppo sono la nozione o il principio assoluto, la natura o il mezzo attraverso del quale la nozione deve passare per ritornare in se stessa; e lo spirito o il fine dove la nozione e la natura vanno a radunarsi come nel loro ultimo risultamento; la logica dunque, la scienza della natura, e quella dello spirito costituiscono tutta la sfera dell'umano sapere, e fuori di queste, ed al di là di queste non si ha altra scienza possibile.

La scienza inoltre è universale e necessaria, talmente che per quante mutazioni si potessero concepire nella natura di questi oggetti essa null'ostante rimarrebbe invariabilmente la stessa. In questo senso io scriveva nei *Filosofemi* così: « la scienza non è particolare al mondo nostro, ma si estende al difuori di esso; e quando anche sparisse l'attuale nostro mondo, non sparirebbe nè cesserebbe la scienza, che è permanente, eterna ed universale, perchè è la rivelazione di Dio nelle cose. »[1]

Per questa rivelazione di Dio nelle cose, che fu indovinata fino dai primordi della filosofia greca come apparisce dal Noo di Anassagora, si è resa possibile una scienza della natura, e di tutti i fatti contingenti in generale. Se dentro al fenomeno transitorio non fossimo certi di rinvenire una ragione stabile e necessaria, noi non potremmo giammai avere una scienza dei fenomeni. La rivelazione di questa occulta ragione è appunto tutto il magistero della scienza. Il resto potrà essere una descrizione più o meno esatta, una classificazione più o meno simmetrica e regolare, ma non mai una scienza.

[1] *Della fisiologia e della scienza*, 109.

Bisogna intanto nella scienza medesima distinguerne una la quale s'immedesima col suo proprio obbietto, ed un'altra che trova l'oggetto come dato dal di fuori e vi si travaglia attorno per ricongiungerlo con tutto l'insieme del processo ideale.

Tutte le scienze che si dicono naturali trovano l'obbietto esistente nella natura, ed esse si sforzano di ricondurlo alla sua idea. Questo lavoro però è inconscio, perchè il processo dello spirito rimane esteriore all'obbietto, come un abito di cui lo spirito riveste la esterna natura. Da qui nasce che i naturalisti credano sostanziale l'oggetto della natura ed accidentale la veste scientifica che lo spirito gli appone. In realtà la cosa va tutto al contrario. L'oggetto naturale in sè stesso, separato dall'universale sistema, non ha significato, è un semplice trastullo; ed il suo valore deriva dal trovarsi connesso con tutto l'insieme dell'universo. Ora questa connessione dello insieme è appunto ciò che viene espresso dalla forma scientifica; onde la forma scientifica esprime il vero fondo sostanzioso dell'obbietto, mentre la sua naturale esistenza non è che il lato accidentale.

Che se il processo scientifico apparisce esteriore all'obbietto, ciò nasce perchè nella natura il pensiero si trova ancora in una forma che non è ancora la sua propria forma. La natura esiste in una indipendenza dallo spirito perchè ancora questi non si è riconosciuto come autore della natura. La scienza che egli ha della natura non è dunque ancora l'assoluta scienza, perchè il sapere, come direbbe il Vico, non si converte ancora col fare.

Nella filosofia dello spirito si verifica precisamente

questa conversione: lo spirito è ciò che egli medesimo si fa: i gradi del suo sviluppo sono le sue medesime funzioni: il soggetto che conosce e l'obbietto conosciuto sono tutt'uno.

L'illustre Conte Mamiani tra le altre cause delle difficoltà che hanno le scienze filosofiche, e che egli annovera, fa rilevare principalmente questa, che il pensiero essendo insieme strumento della scienza ed oggetto di essa, si dà luogo ad uno scambio assai facile tra l'uno e l'altro. Ma in ciò consiste l'eccellenza delle scienze filosofiche, che esse non si trovano costrette a presupporre i loro obbietti e ad accettarli dal di fuora; ed al contrario lo spirito nel ripiegarsi sopra se stesso trova l'obbietto più proprio alle sue conoscenze. Il pensiero è qui consapevole del suo lavoro, perchè in questo riflettersi sopra di sè consiste la scienza; è conscio di sè medesimo, e perciò la scienza è assoluta. Il pensiero fa tutto e sa tutto; è istrumento subiettivo ed è insieme realtà obbiettiva.

Ma affinchè il pensiero fosse capace di ripiegarsi sopra di sè distinguendosi dal soggetto e dall'oggetto, e concentrandosi in quella pura attività che genera l'uno e l'altro, è mestieri che egli possa fissarsi in questa fecondissima relazione e che perciò possa essere studiato in se stesso. Senza il modo di concepire l'atto del pensare in sè la scienza speculativa non sarebbe possibile. Questo modo di poter fissare il pensiero, sceverandolo da tutti gli accidenti e da tutte le determinazioni che appartengono o al soggetto pensante o all'obbietto pensato, è appunto il Verbo.

Il verbo è una particolare determinazione della pa-

rola, anzi è la più essenziale, esprimendo la relazione profonda e intima che lega le altre parole. A formarsene un'idea chiara bisogna conoscere che cosa sia la parola in generale. Noi ne abbiamo detto qualche cosa nel *Saggio di Psicologia*, perciò per non ripetere le cose già dette ci atterremo soltanto ad accennare quanto serve al nostro proposito. La parola è la prima astrazione che si fa dalla particolarità dell'oggetto sensibile. Essa non è legata a questo dato oggetto ma sorvolando sopra i limiti che circoscrivono il particolare sensibile lo rappresenta in una immagine che gli è comune con tutti gli altri che appartengono allo stesso genere fantastico. Così mediante le parole vengono classificati gli oggetti sensibili e le loro qualità. Ma l'azione e la relazione che passa tra un soggetto ed un oggetto in questa prima classificazione rimane confusa o coll'uno o coll'altro. Per fissare la pura azione come rapporto che tramezza tra i suoi termini, si richiede un'astrazione e perciò uno sviluppo maggiore ed un progresso più visibile verso lo schietto universale. Così, a modo di esempio, quando io dico la parola *Amore* fisso con questa parola una qualità del mio animo. Quando poi dico *Amare*, io non considero più la qualità ma l'azione; io esprimo questa azione come sussistente per sè, e perciò come indipendente dal mio subbietto. — Da tutto ciò si può argomentare che tra le lingue evvi una gerarchia di parole; e che sebbene tutte le parole esprimono un'astrazione dal particolare sensibile, nulladimeno alcune vi sono più legate, come i nomi delle cose e le loro qualità; altre meno come quelle che esprimono rapporti di pertinenza, di tempo, di luogo e via via; altre finalmente contengono

la massima astrazione possibile, quella cioè di considerare l' azione in sè stessa, e non già come una semplice qualità che si trova in un soggetto.

Non tutte le lingue sono capaci di esprimere tutti questi gradi differenti di astrazioni, anzi il verbo non si trova che nelle lingue più sviluppate e più idonee ad esprimere le fine gradazioni del pensiero. Le lingue rudimentali, quanto sono ricche in parole che significano le cose e le loro qualità, tanto sono impotenti a manifestare le loro relazioni e specialmente quella grandissima e profondissima contrassegnata dal verbo.

Il Max Müller e con lui i più accreditati filologi classificano tutte le lingue attualmente parlate nel mondo in tre vasti gruppi e famiglie designate col nome di lingue turaniche, lingue semitiche e lingue ariane. Nelle turaniche[1] il verbo manca del tutto, ed i popoli che le parlano vi suppliscono o colla posizione delle parole o con nomi che esprimono qualità.

Nelle semitiche e nelle ariane il verbo vi si trova ma però non nel medesimo grado di sviluppo, talchè a rigor di termine si può ritenere che il verbo puro, e liberato da tutte le determinazioni proprie del nome, non si trova che nelle sole lingue ariane.

[1] Le lingue turaniche sono parlate dalle razze nomadi dell'Asia, e comprendono molti gruppi di linguaggi tra i quali il Mongollo, il Turco, il Finnico, il Samojedo, il Malese ec.

Le lingue semitiche si suddividono in tre branche principali che sono l'aramea, l'ebraica e l'araba.

Le lingue ariane abbracciano sette branche principali, le quali poi si suddividono anch'esse in altri linguaggi.

Le principali sono la branca teutonica, l'italica, l'ellenica, la celtica, la slava, l'indiana e l'iranica.

Da questa causa il Prof. Lignana da noi citato un'altra volta, inferiva che la sola razza ariana fosse capace di avere una filosofia; e non ha guari il Bonghi osservava che i popoli le cui lingue sono prive del verbo non sono potute pervenire a formare nè lo Stato nè l'Epopea, che rappresentano il pensiero e l'esistenza obbiettiva. Onde mettendo assieme le riferite osservazioni dei prelodati Professori possiamo conchiudere, che dove il pensiero non arriva a svincolarsi dalla esteriorità dell'obbietto ed a riposare in sè stesso come in obbietto vero e proprio, ivi non sono possibili le piu potenti produzioni dell'arte e della scienza nè il più saldo vincolo che stringesse gli uomini in società.

La lingua contiene in sè la storia dell'umano pensiero, e chi sa vedere ben addentro nelle trasformazioni della parola, può in essa leggere la trasformazione progressiva dello spirito. Tanto è vero ciò che mi scriveva una volta l'illustre Barone Bunsen, che la filologia ha verso la filosofia lo stesso rapporto che la paleontologia ha verso la scienza della vita. Le parole contengono la filosofia rudimentale, ed i recenti studi su la filologia comparata ci provano chiaramente che le lingue hanno uno sviluppo, e che questo sviluppo procede secondo le leggi medesime con cui si sviluppa il pensiero; perocchè la parola è il pensiero inviluppato e quasi nascosto in un suono.

Il Max Müller distingue nella formazione di ogni linguaggio tre periodi, dei quali alcune lingue si sono fermate al primo, alcune altre al secondo e infine alcune altre hanno raggiunto il terzo.

Il primo passo di ogni lingua, come se ne vede un

esempio vivente nella lingua chinese e siamese, come incomincia ha le sole radici senza nessuna modificazione; talchè ogni radice è una parola monosillaba. Queste lingue perciò sono chiamate *monosillabiche* e corrispondono a quello stato dello spirito in cui le rappresentazioni esistono nello stato di isolamento e non hanno mutuo legame.

Il secondo stato comincia ad esprimere ancora una certa relazione, che lega insieme queste sparpagliate rappresentazioni; e poichè questo legame non è intimo, si esprime pure nelle parole con una fusione tutta esterna, che si suole chiamare *agglutinazione*. Le lingue pervenute a questo grado si dicono *agglutinative*.

Finalmente questa relazione può diventare più profonda, ed esprimere il processo, l'azione reciproca delle cose; ed allora la parola medesima acquista un certo movimento, un certo sviluppo per il quale la radice non rimane più inerte ed isolata come nel primo grado, nè tampoco si addossa ad un'altra radice come nel secondo, ma genera delle modificazioni che sono come l'espressione della sua fecondità e della sua concretezza. Questo movimento interiore della parola si chiama *flessione* nella doppia forma di declinazione e di coniugazione.

Da questo breve cenno sull'intrinseco valore delle lingue si può rilevare che il loro sviluppo corre parallelo collo sviluppo del pensiero; perchè ivi si può rappresentare l'organismo sistematico del pensiero dove la parola si trova di avere anche essa raggiunto il suo organismo. La scienza speculativa non è possibile se non per l'istrumento delle lingue ariane che són le più perfette tra le lingue a flessione.

Conchiudiamo dunque questo discorso intorno alla scienza facendo riflettere sui punti più importanti del nostro ragionare che a parer nostro sono questi tre. Primo, che il contenuto vero della scienza è l'identità dell' ideale e del reale: la coscienza che lo spirito assoluto sia l'autore di tutte quante le cose. Secondo, che la forma della scienza sia il sillogismo, il quale solo esprime il processo o la mediazione dello spirito. Terzo infine, che lo strumento indispensabile della scienza si trova in quelle lingue che per la loro sviluppata flessione sono capaci di esprimere l'organismo della forma interna della scienza, cioè del sillogismo; giacchè la flessione nella lingua è ciò che nel pensiero è il sillogismo.

PARTE SECONDA.

DISCORSO QUARTO.

DEL DRITTO.

—

Se finora abbiamo discorso delle forme principali, nelle quali lo spirito riduce ad universalità il reale, ora, per compiere la serie delle sue produzioni, è necessario sviluppare il processo inverso secondo il quale egli concretizza la sua idealità.

Lo spirito è un distinguersi dalla natura, e cotesta distinzione forma la sua subbiettività posta di rincontro all' obbiettività delle cose naturali. Ma egli non solo è un subbietto, perchè a tal riguardo anche un animale potrebbe dirsi tale, egli è di più fornito di consapevolezza; ed un subbietto consapevole si dice *persona.*

Lo spirito come persona è fine a se stesso: egli è per sè mentre le altre cose prive di personalità sono per un' altra. Nel trovarsi dunque lo spirito dirimpetto alla natura si ha da una parte una finalità compiuta in sè, dall' altra le cose naturali mancanti di finalità in sè e perciò capaci di servire ad un fine posto fuori di loro. Lo spirito nel far servire alla realizzazione dei suoi fini la natura, se ne impadronisce e la fa sua.

Lo spirito come subbietto particolare è finito; ma come subbietto consapevole è infinito, ed è infinito perchè la coscienza implicando un ritorno sopra di sè, si conchiude e si compisce in se stessa come un circolo. Questa circolarità dello spirito è la sua vera intimità. La persona dunque contiene in sè una contradizione, essendo finita ed infinità, finita come soggetto, infinita come consciente. Egli cerca di risolvere questa contradizione e di uscire dalla sua subbiettività particolare rompendo i limiti del soggetto ed impadronendosi anche dell'obbietto. Se lo spirito non fosse anche infinito, egli non sentirebbe la necessità di obiettivarsi cioè di trasferirsi dal soggetto nell'obbietto. Lo spirito fa, per così dire, questo trasferimento, perchè oltre all'essere subbietto è ancora ragione universale.

L'animale, il quale è soltanto subbietto, può bensì col processo pratico servirsi degli oggetti naturali, ma egli non può improntare in essi quel carattere di universalità per lo quale le cose *diventano proprietà*, perchè esso non è una persona, esso non è ragione. Ora la proprietà è l'estendere la nostra personalità alle cose: l'*io* trasferito alla cosa la fa diventare *mia;* ma questa estensione e questo trasferimento sono possibili soltanto colà ove l'*io* e la cosa son compresi entrambi sotto un termine comune, quale è la volontà libera.

L'idea della proprietà discende adunque dal concetto di persona e dalla necessità che ha questa di rendersi concreta, mediante l'essere determinato e particolare della natura. Tutte le spiegazioni che si sono date dalla più parte dei giuristi sull'origine della proprietà hanno avuto di mira la sua origine storica, il quando ed il co-

me la proprietà sia cominciata, non già la sua origine logica, cioè il perchè essa sia cominciata. Si è chiesto se l'occupazione primitiva, o il lavoro, o un patto posteriore abbia sanzionato la prima volta il diritto di proprietà, senza badare che tutte queste esterne significazioni presuppongono il dritto medesimo di proprietà; e che un animale il quale occupi un luogo e che anche vi lavori, non per questo si dirà mai esserne il proprietario.

Il fatto non è mai il dritto benchè esso sia la condizione indispensabile della manifestazione del dritto.

Il dritto di proprietà costa di due termini, della persona e della cosa, e della relazione che passa fra questi due termini ed in virtù della quale la persona vuole la cosa. È la volontà soltanto quella che costituisce sola il fondamento della proprietà. Si può sentire una cosa, si può desiderarla, si può occuparla; non pertanto non si dirà mai che quella cosa sia divenuta nostra, se ancora non si è voluta. E ciò è ragionevole e legittimo perchè le altre facoltà ci appartengono come a semplice particolare soggetto, laddove la volontà esprime la nostra universale e razionale essenza.

Il possessò è un segno al quale le altre persone possono riconoscere che una cosa è già divenuta proprietà di un'altra persona e che perciò non può diventare propria di alcun'altra; ma questo segno non appartiene all'essenza del dritto ed è soltanto la sua esteriore manifestazione. Da ciò deriva che il possesso preso una volta perdura sempre, perchè si riferisce all' atto della volontà il quale è permanente, come è permanente tutto ciò che è razionale. Se la proprietà consistesse nel

sensibile ed attuale possesso, cessato questo, cesserebbe quella. Perciò Kant distingueva con molta avvedutezza il possesso transitorio e sensibile dal possesso permanente e intelligibile.

L'altro termine della proprietà, o il termine oggettivo, è la cosa. La persona non potrebbe mai diventare propria di un' altra persona: ciò ripugnerebbe alla nozione della personalità, che noi abbiamo non ha guari sviluppata. Il diritto di proprietà si riferisce sempre ad una cosa; e non mai ad una persona. La distinzione di diritti impersonali e reali, la quale è comune presso i giuristi, ed è stata adottata anche dal Kant, non è esatta. Quando anche si dice di avere dritto verso una persona, s'intende sempre che questo dritto si riferisca non alla persona, ma a qualche cosa che la persona debba dare o fare.

Kant ritenne questa divisione dei dritti, perchè egli volle dedurla dalla determinazione astratta delle categorie di sostanza, di causa e di reciprocità di azione. Egli però chiamò dritti reali quelli che hanno per termine esterno una sostanza; dritti personali quelli che si riferiscono ad una causa, e finalmente dritti misti o reali e personali insieme quelli che si riferiscono ad una persona considerata anche come cosa.

Secondo questo criterio Kant ammise confusamente insieme tanto il dritto di proprietà, che ricavò dalla prima categoria di sostanza, quanto i dritti derivanti dai contratti dedotti dalla categoria di causa, quanto finalmente i dritti relativi alla famiglia, che ricavò dalla categoria di reciprocità di azione. Il difetto del Kantismo è sempre lo stesso in tutte le sue applicazioni e

consiste nel formalismo delle sue categorie e nel prescindere che fa dal valore del contenuto reale di queste forme. Così nel caso nostro, la persona si può ella considerare come una semplice causa? Non abbiamo veduto noi il complesso di tutti gli elementi che si richieggono a costituire la personalità? Certo che la persona è anche una causa ma è di più un subbietto, una volontà libera, una coscienza: si possono dunque trascurare questi altri elementi? Si può considerare la persona come una causa soltanto? L'inconveniente di siffatta considerazione incompleta e formale risalta chiaramente quando si vede che la persona, la quale è obbligata verso ad un'altra persona può astenersi di adempire la obbligazione, talchè il preteso dritto personale si risolve nel dritto reale. Ma ciò apparirà meglio quando vedremo in che consiste il contratto.

Vediamo ora se la famiglia si può dedurre dalla categoria di reciprocità d'azione. Kant ha detto: una persona non può servirsi di un'altra persona perchè la persona non può essere mai mezzo. Pur nondimeno se una persona si serve di un'altra, e quest'altra vicendevolmente si serve della prima, allora la dignità della persona non è menomata, perchè essa riacquista in ricambio tanto quanto perde. Da questa categoria di reciprocità Kant deduce il matrimonio che è il fondamento della famiglia.

Ma anche qui Kant trascura il contenuto delle categorie, per non considerare che la sola forma, e per ciò confonde la famiglia colla proprietà, mentre queste due specie di diritti appartengono a due sfere diverse. Imperocchè nella proprietà la persona si concretizza nel

mondo esterno, cercando di porre se stessa nella cosa. La cosa però non può essere capace di contenere l'universalità della ragione; questo primo grado di concretezza non può bastare allo spirito. Niuno al mondo si contenterebbe di essere soltanto proprietario.

La persona cerca perciò di realizzarsi in un' altra persona. L'amore è questa contradizione per la quale la persona nega se stessa per un'altra persona. Il vincolo che annoda due persone è l'amore, non la sterile reciprocità di azione della categoria kantiana. Questa tutt'al più può spiegare il circolo dei mezzi e dei fini che s'intrecciano insieme a formare un organismo, ma non basterà mai a spiegare il contenuto vivente della famiglia. La persona che ama non cerca nella persona amata un mezzo per realizzare se stessa: ella si sente naturalmente unita con un'altra e questa unità non è l'effetto di un calcolo, ma è data immediatamente dalla natura.

La sfera della famiglia, considerata e nella relazione vicendevole dei genitori ed in quella che passa tra loro e la prole, è fondata tutta quanta sull'amore, su questa unità immediata dello spirito obbiettivo. Essa è assai ben distinta dalla pura sfera del dritto la quale si circoscrive nei limiti della proprietà. Questa confusione del dritto di famiglia e del dritto di proprietà si trova nell'antica legislazione romana dove il padre di famiglia era tenuto come padrone della moglie e dei figli e poteva disporre della loro vita e della loro sostanza, come un proprietario oggidì potrebbe fare delle cose sue. Questa strana confusione sorgente di molte barbare conseguenze nella vita pratica proveniva dalla mancanza del vero concetto di persona. La persona nel dritto ro-

mano non era riconosciuta come data dalla natura ma come formata dallo Stato.

Da questo medesimo principio derivava la sanzione della schiavitù. Ed era ben ragionevole, giacchè se la personalità era data dallo Stato poteva anche perdersi, e la perdita della personalità portava la schiavitù.

Oggigiorno la dignità della persona umana è stata riconosciuta nella sua vera nozione; talchè nè si può perdere nè si può menomare per nessun modo. L'uomo rimane sempre libertà infinita anche in mezzo ai ceppi ed alle catene.

Alcuni avrebbero voluto introdurre una distinzione negli elementi da cui risulta la persona umana, ed avrebbero preteso che lo spirito non può essere oggetto di proprietà altrui, ma che il corpo potrebbe esserlo benissimo. Questa distinzione, che si potrebbe piuttosto chiamare separazione della persona umana, non è sostenibile. Lo spirito può fare astrazione dal suo corpo e considerarlo come un altro nella sfera morale dove si tratta delle relazioni intrinseche della sua persona, ma non è così nella sfera del dritto. Egli riguardo agli altri è una persona, non come astratto spirito, ma bensì come esistente in un determinato corpo. Dunque la libertà ed il suo infinito valore, nella sfera del dritto, si comunica eziandio al corpo insieme al quale la libertà costituisce l'intera persona umana.

Circoscritta la sfera del dritto nei limiti della proprietà, ed esclusa dal suo dominio la personalità, continuiamo ora a svolgere le determinazioni ulteriori della proprietà, fin che queste non ci conducano ad una determinazione più concreta. Noi abbiamo veduto come

il possesso non consistesse soltanto nella attuale detenzione della cosa; e come oltre a questo possesso sensibile, ve ne fosse un altro ideale ed intelligibile il quale dura mentre l'altro passa. Questo secondo possesso che corrisponde meglio del primo alla nozione di proprietà, deve essere ancora manifestato esteriormente modificando in modo stabile la natura della proprietà. Il possesso che adempie a questa condizione è il lavoro, il quale apponendo una nuova forma alla cosa naturale, manifesta per conseguenza la presenza della volontà umana e la sua reale attività nel mondo. Se l'occupazione dunque è la prima forma di possesso, con cui si manifesta in modo sensibile il dritto di proprietà; il lavoro è la seconda e più perfetta forma con cui quel dritto non solo apparisce verso la cosa, ma altresì la modifica nella sua natura.

La cosa non solo può essere occupata e modificata dalla persona, ma essendo priva di finalità propria, essa è destinata a servire ai fini della persona. Questo uso che noi abbiamo dritto di fare della cosa propria fino ad annullarne l'esistenza a nostro servigio, dimostra evidentemente che la cosa non ha consistenza e valore per sè, ma bensì per la persona. Senza di ciò noi non potremmo annullarla per servircene. L'uso mostra adunque, che la cosa non ha dirimpetto alla persona una pari consistenza, perchè essa può essere annullata nel suo essere determinato e la persona no. Con l'uso la proprietà finisce, e questa forma, in cui lo spirito aveva trasferito la sua personalità, si chiarisce sproporzionata alla universalità dello spirito, e per tale sproporzione si annulla.

La proprietà non ha ragione di essere che per l'uso. Le cose acquistano valore in quanto la persona se ne può servire pe' suoi fini. Di modo che le cose si stimano utili non per la loro particolare natura, ma per la determinazione generale dell'uso a cui possano servire. Così le particolari forme delle cose naturali spariscono nella indifferenza del concetto generale dell'utile. È per tale indifferenza che le cose più disparate possono essere ridotte ad una valutazione comune. Questa valutazione è il prezzo.

Ponendo un prezzo alle cose la persona mostra il dominio che ella ha sopra di loro, ed insieme l'indifferenza in cui si trovano le cose, per la quale indifferenza esse non valgono per quello che sono, ma per quello a cui servono; perciò i valori sono essenzialmente relativi dipendendo dal giudizio che l'uomo se ne fa.

Fino ad ora abbiamo veduto la proprietà come risultante da una relazione tra una volontà libera da una parte, ed una cosa dall'altra. La volontà libera in questo rapporto si trova come una particolare volontà verso ad una particolare cosa. Frattanto lo sviluppo della nozione del dritto porta che la volontà subbiettiva e particolare, che si realizza nella proprietà, possa procedere più avanti, per realizzarsi in ultimo come volontà universale. Ad avviarsi verso questo ultimo risultamento, bisogna prima passare per un termine intermedio, il quale è la volontà comune.

Quando due volontà s'identificano nel volere una medesima cosa, ma in modo che una volontà lasci la proprietà della cosa e l'altra l'acquisti, questo accordo costituisce il contratto. Il contratto suppone dunque due

volontà libere in modo che costituiscano una volontà comune. La particolarità della volontà subbiettiva sparisce nella volontà comune, e la sfera del dritto si allarga, perchè da un rapporto semplice di una volontà colla cosa si passa al rapporto doppio di due volontà tra di loro e della volontà comune verso la cosa.

Ciò nullostante nel contratto la cosa rimane sempre come il termine obbiettivo dove convergono le volontà. Quindi non possono chiamarsi contratti quegli accordi tra le volontà che non hanno di mira una cosa. Non è un contratto il matrimonio, come pretendeva Kant, perchè le persone non possono essere considerate come le cose sotto l'aspetto del loro uso. Hegel perciò ragionevolmente rimproverava a Kant di avere presentato il concetto del matrimonio nella sua inverecondia. Kant invero era tanto persuaso che il semplice uso scambievole costituisce il fondamento del matrimonio, che aveva riprovato la poliandria, la poligamia, ed il concubinato, solo perchè l'uso non sarebbe stato eguale e nelle stesse condizioni da ambe le parti.

Per la medesima ragione non si può considerare come contratto il fondamento dello Stato, secondo che ha opinato Rousseau nel suo Contratto Sociale. Ma di ciò che spetta allo Stato noi ci dovremo occupare in un apposito discorso, perciò qui ci limitiamo ad osservare, che il non avere badato al diverso contenuto della proprietà, della famiglia e dello Stato, ha condotto Kant e Rousseau a confondere le determinazioni tanto diverse della proprietà e della personalità, come ancora le altre della volontà particolare, della volontà comune, e della volontà universale. Nella proprietà la volontà si manife-

sta come particolare, nel contratto come comune, nello Stato come universale.

Questa volontà universale, la quale è l'ultima concretezza a cui possa giugnere la ragione, come pratica, sebbene logicamente apparisca come il risultato dello sviluppo della libertà, nulladimeno è presupposta anche nei primi gradi di questo sviluppo. Il dritto non è tale se non per una legge che lo sanzioni, e questa legge, o, come Kant la chiama, *imperativo giuridico*, è appunto la volontà universale, che si presume nel dritto di proprietà privata, e che poi si realizza come Stato. Onde nello stato di pura natura non vi sono a rigor di termini dritti, perchè questi suppongono la garanzia dello Stato civile. Che se dall'altra parte sembra, non potersi dare Stato civile senza la preesistenza dei dritti individuali, tal contradizione apparente è dileguata in questo modo. L'individuo è capace di avere dritti per natura; ma questi dritti sono provvisorii, se non vi si aggiunge la garanzia dello Stato, il quale solo li può rendere completi e difinitivi.

L'*imperativo giuridico* è formulato da Kant così: Opera colla tua libertà esteriormente in modo che le tue azioni possano coesistere con quelle degli altri. La possibilità della coesistenza di più volontà libere insieme costituisce dunque il fondamento del dritto.

La legge giuridica si assomiglia alla legge morale, nel modo come Kant le ha formolate, in questo, che entrambe cercano di evitare la contradizione. La legge morale evitando la contradizione fra le azioni di uno stesso individuo, esige che una persona debba operare in modo che possa operare sempre così in ogni tempo,

in ogni luogo. Questa legge per essere adempiuta non richiede altro che l'esistenza di una persona libera. La legge giuridica richiede un elemento di più, vale a dire l'esistenza di un'altra libertà, colla quale la mia libertà debba poter coesistere. La sfera del dritto dunque riguarda la libertà individuale nella cerchia delle azioni esterne, ed il rapporto con altre libertà; mentre la sfera morale riguarda il rapporto della libertà con se stessa come pura, interiore libertà subbiettiva.

Tanto la legge morale o l'*imperativo categorico*, quanto la legge giuridica o l'*imperativo giuridico*, consistono per Kant in un'identità vuota e senza contenuto. Noi riparleremo di questo difetto a proposito della legge morale. Che cosa significa il potere coesistere con altre libertà? Non potrei io accordarmi liberamente con altri di considerare come dritto ciò che non lo è, o viceversa? Ed in tal caso la legge giuridica non avrebbe un valore accidentale ed arbitrario?

Il contenuto della sfera giuridica è la persona in quanto opera esternamente, dunque la formola precisa in cui essa legge si deve esprimere è questa: Opera esternamente come persona, e rispetta negli altri la personalità. In questo caso la legge è ben definita in se stessa perchè io so fin dove si estende la sfera del mio dritto. So che essa spazia tanto largamente, per quanto si estende l'attività della mia persona, so finalmente che essa si deve arrestare soltanto dove trova un'attività personale simile alla sua. Una persona non può offendere, o impedire l'azione libera di un'altra persona senza distruggere la nozione sua medesima. Dunque il dritto, secondo questa legge, si trova definito nel concetto di persona e

della sua libera esterna manifestazione; mentre nell'*imperativo giuridico* di Kant questa determinazione intrinseca del dritto manca e si fa dipendere dall'accidentalità dell'arbitrio.

La persona operando esteriormente pone un termine estrinseco il quale sebbene sia la manifestazione della libera volontà, nondimeno sottostà pure alle leggi necessarie della natura. Questa necessità esterna si chiama forza, e la forza usata come sussidio esterno del dritto si chiama costrizione. Che se poi questa medesima forza non s'impiega a sostegno del dritto, ma invece lo infrange e lo viola, allora si chiama violenza.

Nella sfera del dritto dunque, a differenza di quella della morale, noi c'incontriamo nella forza talvolta considerata come forza giuridica e talvolta invece considerata come violenza. Nella legge morale il subbietto non essendo fuori di sè e non determinandosi che per se stesso non è soggetto nè a costrizione nè a violenze. Se ciò ha luogo nella sfera giuridica, è perchè in essa vi è sempre un oggetto esterno o una proprietà che è la materia del dritto. Ed in quanto lo spirito si determina in un essere determinato della natura, egli sottostà alla forza non già come spirito, ma nella sua esterna determinazione. Senza la forza il dritto non avrebbe reale esistenza.

Ma la forza quando manifesta la libertà è razionale e legittima; e perchè ha ragione di essere è positiva. A rincontro quando invece di esprimere la libertà la nega, allora essa non ha nessun valore, non ha ragione di essere, è puramente negativa; perciò ne viene la conseguenza che essa porta con sè la propria negazione, e

la reintegrazione di ciò che prima aveva distrutto. Un dritto violato dalla forza reclama dunque di essere ristabilito. Qui si trova ancora il fondamento della pena, del quale parleremo più ampiamente discorrendo dello Stato.

Per la limitazione estrema che il dritto trova nella libertà altrui nasce il dovere giuridico, il quale è essenzialmente relativo al dritto. Ciò che in me è dritto, in tutti gli altri individui liberi è dovere. Il dovere giuridico perciò si diversifica dal dovere morale, perchè quest'ultimo è assoluto ed il primo è correlativo al dritto altrui.

Il dritto ed il dovere giuridico rappresentano ciò che vi ha di sostanziale e di assoluto nelle singole volontà individuali. Essi scaturiscono dalla legge giuridica la quale rappresenta la volontà universale; e questa ha per contenuto la ragione.

Kant ha chiamato questa volontà non universale ma *comune*. Noi troviamo per lo meno inesatta la terminologia kantiana. Il comune non è l'universale: due volontà individuali le quali si accordassero in una cosa, come succede nel contratto, formerebbero bensì una volontà comune, ma non già l'universale. La volontà universale esprime la forma assoluta e razionale della volontà; nè in lei può trovar luogo l'accidente e l'arbitrio; mentre al contrario la volontà comune può essere benissimo il risultato di un accordo arbitrario ed accidentale. Replichiamo, che la volontà comune costituisce l'essenza del contratto; ma che la legge è superiore al contratto e non può derivare da essa.

La nozione di dritto si esplica dunque per tre gradi,

che sono la volontà particolare, la volontà comune, e la volontà universale; cioè rapporto della volontà alla cosa, rapporto di una volontà particolare con un'altra volontà anche come particolare; e finalmente rapporto di una volontà particolare colla volontà universale ed assoluta, cioè colla volontà spogliata di ogni accidente e considerata come ragione.

Nel dritto di proprietà la volontà si trova determinata con un che di esterno; e questa determinazione è accidentale.

Nel contratto la volontà si trova determinata anche verso qualche cosa di esterno; ma questo esterno è pur esso una volontà. Questa determinazione è anche accidentale, ma questa accidentalità è arbitrio, vale a dire l'accidente proprio del soggetto libero: qui non è più solo l'accidentalità della cosa, ma accidentalità della persona.

Infine questa accidentalità sparisce nella sanzione assoluta del dritto, perchè questa non dipende da un accidente nè dall'arbitrio, ma dalla forza assoluta e irresistibile della ragione.

DISCORSO QUINTO.

DELLA MORALE.

—

Lo spirito umano nella sua feconda e concreta unità contiene un doppio processo che accenna alla doppia sua essenza, risultando egli dal ritorno che fa l'eterna nozione in se stessa, dopo di avere attraversata l'esteriore natura. Essendo egli ideale e reale insieme è ben ragionevole che abbia un processo teorico e un altro pratico. Col primo egli idealizza la natura, la transustanzia, per così dire, nella sua propria sostanza, e dice a lei, secondo la bella similitudine dell'Hegel, come disse Adamo quando ebbe veduta Eva: — Tu sei ossa delle mie ossa e carne della mia carne. — Col processo pratico al contrario egli attua se stesso, o improntando del suggello ideale la circostante natura e pigliandone possesso riconoscendola per sua, come fa nella sfera del dritto; ovvero contrapponendo la sua subbiettiva essenza alla obbiettiva realizzazione, come fa nella sfera della morale; o finalmente accordando questi due lati discordanti nella unità concreta della famiglia e dello Stato.

Di questi tre momenti pei quali procede lo spirito

pratico giudico essere più rilevante quello su cui si fonda la morale. Nella natura del diritto e dello Stato s' incontrano forse minori difficoltà; nè le controversie che si sono agitate su questi temi risalgono tanto lungi, quanto quelle che toccano la morale. Ed infine si possono ben dissolvere gli Stati, quando la loro obbiettiva consistenza entra in conflitto coll' interna nozione; laddove la morale non solo sopravvive al loro sfasciamento, ma ha virtù di ricostruire su più saldi fondamenti gli scrollati edificî. Quando di fatto il mondo greco cominciò a tralignare e minacciava rovina, Socrate ne meditava il restauro fondandosi sulla morale, cioè riconducendosi a quel principio, da cui lo Stato realmente rampolla, e segnalando fin d' allora quel principio che divenne famoso col Macchiavelli di ricondurre ai princìpî le vacillanti istituzioni. La morale, oltre a questo vincolo con cui si lega al mantenimento dello Stato, ha una relazione non meno stretta colla religione. E benchè io non creda col Kant, che il contenuto religioso sia esclusivamente morale, non però può negarsi che questa non abbia grandissima parte nella forma religiosa. Anzi la morale del Cristianesimo essendo raccomandata come la più ragionevole e la più pura, è dovere della scienza esaminarne i principî, discuterne il valore, e trovare nei simboli religiosi quell' occulta ragione, che sola può spiegarne l' esistenza e la durata.

Un discorso sulla morale può parere dunque troppo angusto, se si guarda all' ampiezza dell' argomento ed alle moltiplici attinenze che ha colla Scienza, collo Stato, e con la Religione. Io ho il proponimento di ristringermi alle vedute più considerevoli, e quanto allo sviluppo

storico della scienza della morale, io mi restringerò al periodo da Kant in qua.

Vero è che la scienza della morale comincia in Grecia e con Socrate, e che i suoi sommi discepoli Platone ed Aristotile la condussero ad un' altezza non superata se non da quest'ultima epoca di ritorno dello spirito sopra di sè. Pure noi possiamo agevolmente passarci di una esposizione delle loro dottrine, col proposito di ricordarle soltanto quando verrà in acconcio nella teorica che esporremo.

Lo spirito umano, se si paragona con la natura, ha questo di particolare, che egli se ne distingue. Cotesto distinguersi, cotesto negarsi infinito, costituisce la sua essenza, ed è insieme l'assoluta libertà. Ciò che è il non essere nella logica, questo non essere tanto comunemente disconosciuto; ciò che poi è il tempo nella sfera della natura, questo medesimo è la libertà nella sfera dello spirito. Non solo è la libertà, ma è tutto lo spirito, il quale intanto differisce dalla natura in quanto se ne distingue, in quanto può farne astrazione, in quanto può negarla: lo spirito è appunto questa negazione infinita della natura. Ma egli negando la natura ritorna sopra di sè; e questo negativo ritorno costituisce la sua individualità. L'individualità dello spirito è la sua libertà: egli è *lui* perchè fa astrazione da tutte le altre cose. E poichè il pensare non è altro se non che questa medesima distinzione; per ciò una stessa è la radice del conoscere e del volere, e l'uno non può stare nè concepirsi senza dell'altro.

La libertà poi considerata sotto questo aspetto è la volontà medesima e non quello che volgarmente si dice

libero arbitrio, il quale ne è una forma particolare ed anche accidentale, ed ecco come.

La libertà essendo la infinita negazione di ogni *altra* cosa, non ha per contenuto adeguato se non sè stessa. Un contenuto esterno sarebbe necessariamente finito essendo altro da lei. Quando adunque la libertà si determinasse per un oggetto esterno, ella nel far suo quell'oggetto, non potrebbe realizzare tutta se stessa. La libertà, per realizzarsi tutta quanta, ha bisogno di porre per suo contenuto non una determinazione particolare, ma la libertà stessa. Ciò significa che ella nel determinarsi deve rimanere libertà. Per far questo non si deve credere che la libertà debba restare forma vuota ed indifferente ad ogni determinazione ad ogni contenuto; ma bensì si deve intendere che la libertà sollevando il suo contenuto all'universalità ed alla razionalità, lo fa cessare di essere particolare e lo proporziona alla sua infinità.

Era invalsa nelle scuole, specialmente nella wolfiana, la consuetudine di riporre l'essenza della libertà nel libero arbitrio. Da una parte si metteva il libero arbitrio come una forma indifferente ad ogni determinazione; dall'altra parte si mettevano le determinazioni opposte; tutta la libertà si faceva consistere nel potere scegliere l'una a preferenza dell'altra. Ma era codesta la vera libertà? No: era invece l'accidente della libertà, era l'arbitrio, il capriccio. Da questa mancanza di precisione nelle idee vennero infinite ed inutili dispute. Gli uni concedevano all'uomo la libertà, gli altri gliela contrastavano; ed entrambi avevano ragione, perchè muovevano da principî isolati ed opposti. Se la libertà è la

pura indifferenza, la pura indeterminazione, essa non esiste realmente, perchè nel manifestarsi, nell'operare, bisogna che appaia in una determinazione. Che io possa appigliarmi ad un partito opposto, ciò appare soltanto quando già ne ho prescelto un altro.

Per comprendere la libertà nella sua concretezza, è d'uopo ricordare che il contenuto individuale dello spirito umano è ricco di tante determinazioni, che gli sono altrettanto essenziali quanto la libertà. Se per la libertà lo spirito esiste per sè, per le inclinazioni, per gl'istinti, egli esiste per un altro. Intanto egli è un solo individuo e la contradizione deve conciliarsi in un modo assoluto e soddisfacente. La libertà è autonoma, e nessuna cosa estranea è capace d'imporle la legge, o di determinarla. Il contentamento delle inclinazioni individuali dipende per contrario dal conseguimento di un oggetto esteriore. Finchè questo accontentamento rimane esclusivamente mio, esso è l'opposto della sfera della libertà. Ma il sensibile è anch'esso razionale, e come tale capace di una universalità che possa farlo assurgere alla dignità di contenuto libero dello spirito. Quando ciò avviene la contradizione che prima era apparsa tra l'universale forma della libertà, ed il particolare contenuto della passione sparisce e cede il posto alla loro armonia. Lo spirito, che dell'appagamento sensibile vede la razionalità, non lo considera più come estraneo ma come facendo parte della sua natura medesima; ed in tal caso non si determina più per un altro, ma bensì per sè stesso.

Fino dalle prime ricerche che si fecero sul bene morale, si disegnarono chiaramente questi due lati opposti da cui risulta. Il bene per Platone contiene la sag-

gezza ed il piacere; la felicità per Aristotile non è scompagnata dalle virtù; talchè per entrambi il bene deriva dalla contemperanza dell'ideale e del sensibile, sebbene in Platone prevalesse l'elemento della virtù, ed in Aristotile quello della felicità. Due scuole posteriori ruppero quest'armonia, e gli Stoici riposero il bene nella sola virtù, come gli Epicurei nella sola felicità. La storia della filosofia morale si riassume in queste due posizioni, o di porre a capo della morale uno dei due principii sopraccennati a discapito dell'altro, ovvero di tentarne l'accordo. Il diverso modo di concepire la conciliazione di questi due elementi opposti è il solo criterio con cui si possono giudicare i sistemi morali.

Sopra di essi ha esercitato un'influenza innegabile il Cristianesimo, la cui morale volendo aspirare ad una purità forse soverchia non ha sempre tenuto il giusto mezzo, ed ha fatto inclinare gli spiriti verso l'antica esagerazione stoica. Nel sensibile, o secondo la frase evangelica, nella carne e nel mondo si è voluto vedere due nemici dell'uomo come se l'uomo non fosse composto di carne e non vivesse nel mondo. Per tale influenza, della libertà si è fatta una vuota forma che corre dietro ad un ideale che non potrà raggiugnere giammai. Gl'istinti si sono convertiti in ostacoli che impediscono ancora più di conseguirlo.

I primi i quali hanno cercato di ricomporre questa discordia tenuta per irreconciliabile, e che nell'uomo hanno veduto del divino tanto a considerarlo nella sua sfera volitiva quanto nella sensitiva, sono stati Giordano Bruno e Spinoza. Per essi l'accordo non solo è possibile, ma è necessario: la libertà non solo può prendere

a suo contenuto le passioni, ma deve prenderle, e volgerle a realizzare l'universale sua essenza. L'individuo non deve vedere nella legge un tiranno estraneo e prepotente, ma la sua propria nozione che tende continuamente a tradursi in atto.

La vera nozione della legge morale si trova dedotta scientificamente la prima volta nell'*imperativo categorico* di Kant e da lui si può dire che prenda origine la dottrina speculativa della legge e del dovere. Kant dimostrò che la legge morale non può essere estrinseca alla libertà; che una libertà la quale fosse sottoposta ad una legge esterna perderebbe coll'autonomia anche la propria essenza. Una libertà eteronoma, cioè avente una legge in un altro fuori di sè, sarebbe una contradizione nei termini. La libertà è legge a se stessa e nel determinarsi per sè, consiste la moralità delle sue azioni. L'*imperativo categorico* inchiude un comando di determinarsi assolutamente per sè, e differisce dall'*imperativo ipotetico* il quale comanda un'azione che serve di mezzo alla felicità. Mentre quest'ultimo imperativo prescrive di far qualche cosa per ottenerne un'altra, l'imperativo categorico al contrario ordina di fare una cosa per se stessa perchè il farla è dovere. Ed è dovere perchè l'azione si converte colla legge, e si può adottare come massima, secondo la quale noi possiamo operare in tutti i tempi, in tutti i luoghi. La libertà la quale opera in tal modo, opera secondo la sua nozione; e tale azione è egualmente libera e necessaria; libera perchè prodotta dalla libertà, necessaria perchè è secondo la nozione della libertà. La sintesi della libertà e della necessità costituisce il dovere.

Ma affinchè si deduca il dovere nelle sue speciali esplicazioni, è mestieri sapere quale sia la nozione della libertà. Questa nozione non è determinata da Kant, avendo egli considerata la libertà come una pura forma, come una vuota identità nella quale per ciò non può cadere la contraddizione. Nè basta ciò che egli ha soggiunto, essere l'*imperativo categorico* l'universalità dell'azione medesima che si fa, perchè in questo caso si presuppone già l'azione. Spiego più chiaramente questa difficoltà. Il furto, per esempio, non è un'azione morale; perchè adottandosi come massima del volere in tutti i tempi, in tutti i luoghi, si distruggerebbe la proprietà; e niuno la vorrebbe vedere distrutta, neppure il ladro.

Il furto dunque, secondo Kant, è immorale, perchè contradice alle altre azioni del ladro medesimo, le quali si fondano sul dritto di proprietà. Tutto questo è vero; ma chi non si accorge che per fare questo ragionamento bisogna ammettere che si dia il dritto di proprietà? Se la proprietà non ci fosse, la contradizione fra le azioni del ladro non avrebbe luogo. Ora la proprietà è un contenuto, che non si trova nella nozione di libertà come l'espone Kant. La libertà per Kant non ha nessun contenuto, e perciò non se ne possono ricavare le determinazioni necessarie, che si chiamano doveri speciali. Tutto al più se ne può conchiudere che bisogna operare secondo la libertà; ma quali cose bisogna operare per trovarsi in conformità colla libertà e colla legge? Kant non lo dice nè può dirlo. E non può dirlo perchè egli dell'uomo non ha considerato tutta la ricca individualità, ma soltanto una vuota forma che non contiene nulla e da cui perciò nulla si può ricavare. La libertà, come la

descrive Kant, o la ragion pratica o l'*imperativo categorico* che si voglia dire, è una vasta solitudine dove non apparisce traccia di determinazione. E intanto questa solitudine è sublime, manifestando il concentrarsi dello spirito subbiettivo sopra di sè, l'affrancarsi da ogni esterna determinazione, il darsi la propria legge, e finalmente il considerare tutte le cose fatte per lui, e lui fatto per se stesso. Kant ha rialzato la dignità umana dando il vero concetto della persona; ed insieme ha fortificato la potenza della legge formando la religione del dovere. Egli è tanto saldo in questa convinzione, da trovare nella morale del Cristianesimo due grandi difetti, l'uno di riporre la legge morale nella volontà di Dio; l'altro di essere determinato alla virtù dal sentimento dell'amore. La volontà di Dio, qualunque si fosse, è sembrata alla mente severa di Kant una legge esterna; l'amore, per quanto purificato sino a diventar carità, è parimente per lui un sentimento, una passione, ed egli non esita un' istante a sbandirlo come contrario al puro dovere.

Le pagine in cui Kant tratteggia l'ideale del dovere sono delle più eloquenti che si possano dare parlando di così austeri argomenti. Non so tenermi dal riferirne il cominciamento.

« Dovere! parola grande e sublime, tu che non hai nulla di aggradevole nè di lusinghiero, e comandi la sommessione senza pertanto usare minaccie proprie ad eccitare l'avversione ed il terrore, affine di scuotere la volontà; ma che limitandoti a proporre una legge la quale s' insinua da sè stessa nell' anima e la sforza al rispetto, se non può sempre all' obbedienza, e dinanzi

alla quale si tacciono tutte le inclinazioni, benchè sordamente cospirino contro di lei; quale origine è degna di te! Dove trovare la radice del tuo nobile germoglio, che respinge fieramente ogni alleanza colle inclinazioni, quella radice dove bisogna collocare la condizione indispensabile del valore che gli uomini possono dare a se stessi! »

B. De Saint-Hilaire nella descrizione che Aristotile fa dell'uomo magnanimo crede raffigurare dipinto il carattere del greco filosofo: a me, leggendo queste parole di Kant, sul dovere ricorre nell'anima tutta intera la sua biografia, e sotto le dottrine dei filosofo sento battere il cuore dell'uomo. A compiere la teorica del bene supremo secondo Kant ci rimane di esporre l'altro elemento che insieme colla virtù concorre a costituirlo. Questo elemento è la felicità.

L'uomo è autonomo, considerato come ragione pratica e libertà; egli è eteronomo considerato come essere sensibile e sottoposto alle leggi della necessità naturale. Operando come autonomo egli deve non sol rispettare nella sua libertà la legge morale, ma altresi trovare in lei il solo motivo della sua determinazione. Perchè un'azione fosse morale non si richiede soltanto la sua conformità colla legge; ma si richiede di più che essa sia stata fatta per la sola rappresentazione della legge senza mescolanza di altri estranei motivi. È questo ciò che Kant chiama il respingere fieramente l'alleanza colle inclinazioni; lo che forma forse la sublime esagerazione della morale kantiana.

Ma l'uomo vive nel mondo e come essere sensitivo vi è inevitabilmente legato. A soddisfar le sue inclina-

zioni egli non può fare a meno degli obbietti sensibili. L'uomo basta a sè stesso per essere virtuoso, ma per essere felice ha bisogno del mondo esterno. La felicità è l'eteronomia dell'uomo, come la moralità è la sua autonomia. Questa proporzione che corre fra l'uomo come intelligibile e l'uomo come sensibile è il fondamento dell'antitesi che Kant rinviene tra la virtù e la felicità.

Egli, d'altra parte, sente che l'uomo virtuoso merita felicità, perciò crede ristabilire ad ogni costo quell'armonia che non sa trovare nel mondo e la cui mancanza pertanto lo addolora. Quanto meno esigente deve essere l'uomo virtuoso nel fare il suo dovere disinteressatamente e senza la mira di diventar felice, tanto più è degno di esserlo; e la felicità non cercata è per Kant un premio riservato all'austera e disinteressata virtù.

Qui la morale di Kant si sottrae a questo mondo e per effettuare l'armonia, tenuta come necessaria, ricorre al sovrano bene, a Dio. In lui trova il modo di concedere come premio la felicità a quei virtuosi che l'hanno meritata ma che da sè non avrebber potuto procurarsela.

Per tal guisa l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima entrano come postulati per potere compiere il sistema della morale che altrimenti rimarrebbe senza armonia, e si conchiuderebbe colla disperata conseguenza che l'uomo virtuoso non può essere felice.

Il sistema di Kant in questa parte, come in tutte le altre, ha mantenuto quell'antagonismo tra l'intelligibile ed il sensibile, che costituisce il vizio radicale del suo

principio. Prima di ricorrere ad un altro mondo per cercarvi l'accordo tra la virtù e l'appagamento delle inclinazioni sensibili, bisogna tentare di farlo in questo mondo medesimo e di vedere se veramente nell'uomo la forma della ragione ed il contenuto sensibile sono così opposti e irreconciliabili come ha creduto. — E se l'accordo non è possibile in questo mondo per l'ostinata reluttanza dei termini, come sarà poi possibile in un altro? Egli stesso si è dovuto accorgere che per mutare di mondo che si facesse, i termini non avrebbero mai cangiato di natura; ed egli invece di fare un accordo tra il sensibile e l'intelligibile è stato costretto totalmente a lasciare il primo e ad immaginare un regno di puri spiriti.

Come emendare questo difetto della morale kantiana e come conciliare tutto il contenuto della personalità umana colla forma assoluta della legge e della libertà? Ecco il problema che bisognava risolvere dopo di Kant.

La libertà nella infinita indeterminatezza è ancora in uno stato astratto e per concretarsi le fa mestieri di darsi delle determinazioni. Ogni determinazione è un limite, talchè parrebbe che per passare in atto dovrebbe perdere la essenza che ha, ed acquistarne una opposta.

L'opinione volgare ha creduto conservare la libertà, lasciandole la scelta tra una determinazione e l'altra e riducendola a ciò che si suole chiamare libero arbitrio. Ma lo spirito non è mai tanto poco libero, quanto nel determinarsi a caso ed accidentalmente. Si potrebbe anzi soggiugnere che questa specie di apparente libertà compete eziandio agli animali bruti, i quali

tra un oggetto sensibile ed un altro pare che possano dare ancora la preferenza. La nozione della libertà non può discendere sì basso.

Per trovare ove ella veramente riposi bisogna avere in mente le categorie logiche del finito e dell' infinito. Il vero infinito non è quello che esclude da sè il limite, ma quello che lo comprende come un momento che gli è essenziale e che ha già sorpassato. Similmente la vera libertà non è quella che esclude ogni determinazione, ma quella che se le appropria e le comprende come sue, cioè appartenenti alla sua nozione, e come mezzi necessarî per renderla concreta. La necessità che si oppone alla libertà è soltanto la necessità esterna della natura; ma non già la necessità intrinseca che scaturisce dalla propria nozione dello spirito. Questa ultima necessità si converte colla libertà perchè la nozionee la sua conscretezza sono tutt'uno.

Venendo ora al nostro speciale proposito, finchè le inclinazioni sensibili si portano verso l'oggetto naturale per trovarvi la loro soddisfazione, questa determinazione benchè voluta e scelta dallo spirito gli rimane sempre esterna, quando in essa non vede altro che un momentaneo sensibile appagamento de' suoi bisogni. Che se all' incontro egli solleva quelle particolari determinazioni del suo subbietto fino all' universalità della nozione e vi scorge un momento necessario per la realizzazione della stessa, quella particolarità sparisce, quell' appagamento diviene razionale e la libertà non vede più in esso un contenuto estraneo, ma il contenuto suo proprio essendo anch'ella universale ragione.

Ed il sensibile può assurgere fino all' altezza del

razionale, perchè esso non esiste a caso e fuori della ragione; e lo sbaglio di Kant fu appunto di averlo escluso da ogni razionalità. Finchè questa ragione rimane occulta, lo spirito può considerarla come un estraneo, e vedervi per fino un ostacolo che gli attraversa il cammino. Ma quando questa occulta ragione si svela, lo spirito vede nella natura sè stesso, e nel sensibile non più un ostacolo, ma un mezzo a compiere i suoi destini. Il diritto di proprietà in tal modo apparisce come la presa di possesso della natura; e la moralità di un'azione fa vedere che lo spirito non riconosce della natura se non quanto egli vi pone del suo. La libertà così non riconosce altro limite che sè stessa: ella rimane infinita nella sua determinazione, perchè la determinazione è un elemento della sua nozione. L'armonia della universale essenza della libertà colle sue speciali determinazioni costituisce il concreto bene morale.

Da qui si vede che il bene morale non può aver luogo, se non nell'individuo libero; e che un bene immaginato come un ideale posto a rincontro della libertà è una mera astrazione. Ma allato al bene spunta il male, come il dubbio, secondo la similitudine dell'Alighieri, rampolla a piè del vero. La libertà, la quale come ragione, può e deve sollevare la determinazione particolare all'universalità della nozione e non darle valore se non in quanto è universale; può ancora soffermarsi al valore particolare per cui quella determinazione si appartiene al nostro soggetto e così privarla della impronta della moralità. Questo circoscriversi della libertà nella sfera del particolare e del finito; questo non ritornare sopra di sè come universale nozione ma come particolare

soggetto è appunto l'origine del male. — Il male ha dunque la medesima sorgente del bene, perchè entrambi scaturiscono dalla libertà, e perchè la libertà è universale ragione e particolare soggetto nello stesso tempo.

Se non che nel bene essa concilia questa contradizione, riducendo il particolare all'universale, ed invece nel male essa lascia la contradizione irreconciliata, dando un infinito valore a ciò che per sè stesso è finito.

L'origine del male è stato uno dei problemi più misteriosi della scienza morale; e la religione ne ha fatto anch'essa un mistero. Essendosi considerato il bene soltanto come positivo, non si sapeva più ove collocare la sorgente del male. La natura è buona, l'uomo è fatto pel bene; Iddio autore dell'una e dell'altra, si diceva, è assolutamente buono: d'onde è potuto dunque scaturire il male ed insinuarsi nel mondo? Tale era il tormentoso problema che si proponeva la religione e la filosofia ad un tempo. E la religione rispondeva col mito di Satana che aveva pervertita la prima coppia innocente. La filosofia dava la magra risposta, che Dio aveva creato l'uomo buono, ma che gli aveva permesso di fare il male. Tanto è vero che quando si disconosce il valore necessario delle idee, si deve per forza ricorrere ad arbitrarie permissioni che non spiegano nulla. Il bene ed il male rappresentano nello spirito quella eterna ed inevitabile lotta che si ravvisa dalle prime categorie della logica fino agli ultimi contrasti della storia umana.

Ma l'ammettere come necessaria la coesistenza di questi due contrarî non importa che l'uomo debba essere per necessità malvagio. L'uomo anzi è fatto per realizzare il bene, e s'egli fa il male è perchè si arresta a

mezza via, e trascura di ricondurre le sue subbiettive e finite determinazioni al loro universale ed infinito valore.

Lo spirito concreto è un processo vivente, i cui gradi esprimono le determinazioni della sua realtà, ed hanno tutti un valore maggiore o minore, secondo che più o meno si vanno avvicinando all' ultimo risultato. Le relazioni che corrono fra lo spirito e la natura costituiscono la sfera del dritto la quale si aggira tutta intorno alla proprietà. Le relazioni che lo spirito medesimo, considerato come infinita libertà, ha con sè stesso considerato come particolare individuo, costituiscono la sfera della morale che si fonda tutta sul dovere. L'accordo di queste due sfere del diritto e del dovere costituisce la verità di entrambe, e l'obbiettività del dritto e la subbiettività del dovere si trovano conciliate nell' unità dello Stato.

Noi abbiamo testè accennato come la libertà dovesse fare suo contenuto le inclinazioni subbiettive e particolari. Queste inclinazioni possono ridursi a due, all'amore ed all'interesse, le quali abbracciono in sè l'infinita varietà delle umane passioni. L'amore è la negazione della propria individualità in grazia di un altro. L'interesse al contrario valuta gli altri per riguardo al proprio soggetto. L'amore unisce, l' interesse divide. Entrambi però possono diventare ragionevoli, e perciò onesti e virtuosi. L'amore razionale cioè considerato come processo necessario per lo sviluppo della nozione dell'uomo è il fondamento della famiglia. L' istinto naturale viene nobilitato dalla ragione, e nella concretezza della famiglia si trova la prima conciliazione del dovere e della passione.

L'interesse che è stato considerato come il fomite dell'egoismo, ed in cui non si è veduto altro che l'opposto della virtù, può anch'esso temperarsi come dice Spinoza, secondo i consigli della ragione e divenire onesto e virtuoso nella società civile.

L'interesse è nocivo quando si considera come particolare, a discapito dell'interesse altrui: è onesto poi quando si considera come interesse generale che non esclude il ben essere di nessuno. Questa conciliazione, che la filosofia morale negli ultimi tempi ha compito mediante un esame più diligente della natura dello spirito, era stato intraveduto da Spinoza colla sua solita perspicacia e chiarezza. Ecco come egli ha parlato dell'amore e dell' utile. « Gli uomini, ei dice, non possono nulla desiderare di meglio per la conservazione del loro essere che questo amore di tutti in tutte le cose, il quale fa sì che tutte le anime e tutti i corpi non formino per così dire che una sol'anima e un solo corpo; di maniera che tutti si sforzino, per quanto è in essi, di conservare il loro proprio essere, e nel medesimo tempo di cercare ciò che può essere utile a tutti; d'onde seguita che gli uomini governati dalla ragione, cioè gli uomini che cercano ciò che loro è utile secondo i consigli della ragione, non desiderano niente per se stessi, senza desiderarlo egualmente per tutti gli altri, e per conseguenza sono degli uomini giusti, probi e onesti. »

Si è molto gridato contro questa dottrina, e parecchi vi hanno veduto il pervertimento del senso morale ed il predominio dell'utile sopra il dovere. Ma è tempo di non lasciarsi ingannare dalle parole e dai pregiudizi divenuti autorevoli per antichità. — Oggi si

debbono esaminare le idee nel loro giusto valore e procedere disimpacciati e liberi nel cammino della scienza. Il dovere e l'utile sono due momenti astratti che la virtù deve saper conciliare. Se la virtù deve avere una esistenza nel mondo, essa deve consistere nell'armonia dei contrarî o nel mezzo, come diceva Aristotile. Questo mezzo è da trovarsi nell'accordo della ragione e delle inclinazioni umane; dunque la virtù non può sopprimere uno degli elementi da cui risulta. E se si dice, come ha scritto Saint-Hilaire che la virtù abita in cielo, e che in terra se ne trovano debolissimi vestigî, allora la cosa cangia di aspetto; se non che non tocca a noi parlare di virtù ignorate ed inaccessibili. Anche in ciò noi troviamo una veduta del medio-evo, che per la predominante influenza teologica vedeva nel mondo il regno del male, e non cercava di trovare il bene se non in altra più fortunata regione. Per noi nello Stato si compiono i destini dell'individuo, e si realizza l'accordo della ragione e delle passioni umane senza mutilare l'uomo e senza credere che un Dio invidioso, come diceva Spinoza, guardi con rincrescimento l'appagamento ragionevole dei nostri desiderî.

Lo Stato contiene in sè l'unità primordiale della famiglia fondata col vincolo dell'amore, e la divisione posteriore degli interessi che nascono dallo scindersi di quella prima unità, e che si riaccordano nell'unità più vasta e più concreta dello Stato.

Riassumendo i progressi della filosofia morale nell'età moderna, noi crediamo poterli ridurre ai seguenti capi. Primo, la legge morale considerata come interna, e come identica colla nostra ragione e colla

nostra libertà. Secondo, rialzata la dignità umana, per avere fatta la persona fine a se stessa, e mezzo a nessuno. Terzo, il contenuto della libertà trovato in lei stessa, in quanto che le determinazioni esterne si tramutano in interne col comprenderle come ragionevoli. Finalmente il vero concetto dello Stato, come quello che concretizza obbiettivamente la morale nel costume e che rende universali le passioni particolari degl' individui, e perciò le rende razionali ed armoniose.

È debito di giustizia confessare che i primi due capi, cioè l'autonomia della libertà ed il valore infinito della persona umana, sono stati messi in rilievo da Kant; gli altri poi, intraveduti da Giordano Bruno e da Spinozà, sono stati rigorosamente dedotti e scientificamente collegati coi due primi dal più profondo dei pensatori moderni, dall' Hegel.

DISCORSO SESTO.

DELLO STATO.

—

Lo spirito dopo di essersi realizzato obbiettivamente nella natura, come dritto, e dopo di essersi determinato in sè stesso, nella sua libera subbiettività, come dovere morale, finalmente deve obbiettivarsi nella totalità di questi due lati come intero spirito. Egli deve darsi un contenuto pari a sè stesso, un contenuto che non sia nè solo obbietto nè solo subbietto, ma che comprenda l'uno e l'altro insieme. La realizzazione della sua infinita libertà non può essere perfetta nel dritto di proprietà, perchè ivi si trova in una relazione puramente esteriore, e manca il ritorno sopra di sè ossia la coscienza. Nel dovere morale si trova questa coscienza, e manca invece la relazione esterna. Lo spirito per attuarsi come vero spirito non deve porsi soltanto come soggetto o come oggetto separatamente: egli deve porsi come unità dell'uno e dell'altro.

Il contenuto vero ed adeguato della libertà è la libertà medesima; ma questa libertà deve trovarsi esi-

stente come obbiettiva. La famiglia e lo Stato sono appunto questa libertà posta come obbiettiva.

La famiglia non è un solo soggetto, un solo individuo; e non è neppure un aggregato accidentale d'individui: essa è un'unità organica, nella quale l'individuo rappresenta un solo momento, e viene compreso in una unità superiore e più concreta. Nella famiglia lo spirito si conforma e si determina obbiettivamente. Che cosa infatti è lo spirito in sè? È un individuo che si comprende come universale. Se fosse semplice individuo, senza avere compresa questa sua identità collo universale, esso sarebbe animale e non già spirito, perchè spirito è l'individuo come universale, cioè la ragione universale in atto.

Ora nella famiglia lo spirito si pone obbiettivamente come unità dell'individuo e dell'universale. Nella famiglia l'individuo non è più per sè ma è pel tutto. La concretezza della famiglia si trova posta dunque al di sopra della concretezza individuale.

Abbiamo antecedentemente accennato, che la famiglia non può venire da un contratto, ossia da un arbitrario accordo di due volontà; ed abbiamo anzi veduto, come essa si fondi sull'amore, il quale è un'inclinazione naturale necessaria alla natura umana. L'amore benchè esista sotto la forma di sentimento, e per questo riguardo assuma la veste dell'accidentalità, null'ostante esso ha un fondo sostanziale, che contiene l'iniziativa del processo della vita, e che perciò è essenzialissimo allo sviluppo della nozione di uomo.

L'amore difatti è una contradizione, anzi la più mostruosa, come dice Hegel. Per questa contradizione

l'individuo sente di non bastare a sè stesso; egli si sente fatto per un altro, egli tende ad un altro, ed intanto vuol conservare ferma la sua propria individualità. L'individuo che nell'amore tende a conservarsi e a disparire insieme, con questa contradizione ci avverte, che il vero sostanzial fondamento della nozione di uomo non è tanto l'individuo quanto l'universale. La contradizione dell'amore trova la sua soluzione nella generazione, cioè nel processo per cui la vita si alterna tra i due poli dell'individuale e dell'universale.

La generazione si trova rappresentata in tutto il suo sviluppo nell'unità concreta della famiglia. Imperciocchè la famiglia contiene una duplice relazione che si potrebbero dire, una la contradizione, l'altra la soluzione, vale a dire l'amore scambievole dei genitori da una parte, ed il loro rapporto dall' altra. La famiglia è la prima unità naturale; ma il suo vincolo benchè sostanziale, esistendo nella forma accidentale di sentimento, tende a diventare più razionale anche nella forma, perciò la famiglia si scioglie, ed i figli divenuti indipendenti colla piena e sviluppata coscienza della loro individualità cessano di considerarsi come membri di questo tutto, e si pongono come centri per sè. Questo stato di disgregamento, che trammezza tra l'unità della famiglia che si è disciolta, e l'unità dello Stato che si deve ancora costituire, presenta una moltiplicità d'interessi particolari, nei quali non vi è un centro unico; ma invece ogni individuo è centro de' suoi interessi. Ognuno considera tutti gli altri individui dal punto di vista dell'interesse, e li tiene come mezzi per procurare il proprio ben essere. Se non che l'interesse pro-

prio trovandosi in mezzo agli interessi altrui, e perciò in conflitto con questi, da quel conflitto medesimo ritrae la limitazione e la misura. — Chi ha di mira l'interesse proprio, onde assennatamente conservarlo, bisogna che non trascuri l'interesse altrui; tal che l'interesse particolare è costretto, per non annullare se stesso, a tener conto dell'interesse generale. Così dalla sfera della particolarità degli interessi, dove gli individui si trovano divisi ed in contrasto, ci vediamo per necessità trasportati nella sfera dell'interesse generale, o della società civile.

La società civile però non si deve scambiare collo Stato come per un certo riguardo l'ha scambiata Kant. Ad evitare questa confusione è d'uopo tenere in veduta, che la società civile rappresenta la conciliazione degli interessi particolari fatta mediante l'interesse comune. Ora l'interesse, comunque si riguardi, non esprime la sostanziale nozione dell'individuo, talchè l'associazione civile ha molto dell'arbitrario. Se fosse lo Stato una semplice associazione civile fondata sulla comunanza degli interessi, ciascuno sarebbe libero di entrarvi o di uscirne, secondo che trovasse ciò più confacente, più profittevole ai suoi interessi. Intanto Kant sostiene, che lo stato non solo garantisce gl'interessi particolari ma di più che ciascun individuo è obbligato di entrarvi, e che nessuno di suo proprio arbitrio può uscirne. Ora d'onde proviene questa necessità? Perchè io debbo stare in comunanza d'interessi con altri quando non trovo del mio interesse il farlo?

Tutti quelli i quali fanno originare il concetto dello Stato dal bisogno di soddisfare alle inclinazioni partico-

lari, cadono in questa contradizione, nè possono spiegare come un individuo, il quale è entrato a far parte di uno Stato solo per proprio comodo, non possa poi uscirne quando gli aggrada, e quando questo comodo si cambia in incomodo.

Partendo da questo falso concetto dello Stato non si è saputo spiegare neppure come lo Stato avesse dritto di punire. E supposto anche che questo dritto gli venisse da un accordo fatto originariamente come estenderlo fino alla pena di morte? Come credere che un uomo abbia potuto spontaneamente rinunziare alla vita, solo a fine di procurarsi una soddisfazione ai suoi bisogni, ed una più agiata esistenza? Tutte queste difficoltà e molte altre di simil genere rimarrebbero insolubili, se allo Stato si attribuisce un origine così particolare, come è l'accordo degli interessi.

Kant si è accorto che se è necessario all'uomo a far parte dello Stato, bisogna trovare la causa di questa necessità al disopra degli interessi particolari. Egli sciolse la questione, al solito, secondo il formalismo di tutta la sua filosofia. A Kant non manca certamente il rigore logico, ed ammesso una volta un principio, non tralascia di cavarne nè anche una sola delle conseguenze che vi sono implicate. Ricordando adunque che per lui il contenuto della conoscenza si ricava dalla particolare natura sensibile, e che la ragione dà poi a questo contenuto la forma della necessità, noi troviamo in questa teoria applicata al dritto la spiegazione dell'origine dello Stato.

Lo Stato per Kant non ha un contenuto proprio, come non l'ha la ragione speculativa, come non l'ha

la ragione pratica. Lo Stato è per lui una forma vuota il cui contenuto si trova negli interessi particolari degl'individui. Ma questa forma vuota però è necessaria, e gl' individui debbono necessariamente sottostare alla necessità che essa impone, e nessuno può sottrarsene, perchè essa nella sfera del dritto rappresenta la ragione assoluta. Così Kant mentre fa lo Stato arbitrario ed accidentale nel suo contenuto, dall' altra parte gli accorda la necessità, considerandolo come forma. In questa teoria come in ogni altra di Kant, si affaccia sempre questa difficoltà: come è possibile che una forma possa essere priva di un contenuto che le sia adeguato? Ma prima di supplire al difetto della teoria kantiana stimiamo opportuno accennare alle due dottrine opposte sull' essenza dello Stato, tra le quali Kant, a parer nostro, ha cercato di trovare una via di mezzo. — Platone nei famosi libri della Repubblica fu il primo ad avvertire che lo Stato è un' idea più universale e perciò secondo i suoi principii, più reale che non fosse quella dell' individuo. Egli perciò considerò l' individuo come mezzo e lo Stato come fine, e movendo da questo principio cercò di sopprimere al possibile le particolarità dell' individuo per far meglio trionfare l' unità dello Stato. Onde avendo veduto nella famiglia e nella proprietà due sorgenti di divisioni e di contrasti, e quindi due ostacoli che nuocevano all' armonia dello Stato, osò distruggere l' una e l' altra, ammettendo la comunanza delle donne e la comunanza dei beni.

I genitori ed il proprietario non erano altro che lo Stato. Degli individui si teneva conto e se ne esaminavano le naturali disposizioni solo per poterli usare

con maggior profitto ad attuare l'armonia di questo grandioso ideale.

La teoria di Platone sullo Stato ha un lato vero ed uno falso. È vero che l' idea dello Stato sia più concreta che quella dell'individuo, e che perciò abbia un contenuto proprio e sostanziale. Dall'altra parte poi è falso che l'universale debba sopprimere il particolare, quando invece il primo non può realizzarsi senza il secondo. L'aver Platone fatto consistere tutta la realtà nell'idea, è stato causa di avere annullato la particolarità dell'individuo anche in politica. Platone, come Kant, è coerente in tutte le sue dottrine. — All' opposto dell'ideale platonico dello Stato noi troviamo il contratto sociale di Rousseau. Pel filosofo ginevrino lo Stato non ha realtà per sè, ma è il risultato delle volontà individuali, che si accordano insieme in un contratto primitivo. Questa dottrina, come è agevole rilevare, è in perfetta opposizione con quella di Platone. Il filosofo ateniese aveva detto: lo Stato è il fine, l'individuo è il mezzo. Il filosofo ginevrino dice: l'individuo è il fine, e lo Stato è il mezzo.

Kant, come abbiamo or ora veduto seguì la via di mezzo tra le due opposte tendenze, e ritenne la volontà universale, che era il solo elemento considerato da Platone come forma necessaria e la volontà individuale alla quale sola aveva badato Rousseau come contenuto dello Stato.

Ma lo Stato, giusta l'accurata definizione che ne dà Hegel, è il mondo che lo spirito si fa da sè. Esso dunque deve presentare tutti i caratteri di un organismo bene sviluppato. I momenti di ogni organismo, come

quelli di ogni nozione, sono tre; il principio, il mezzo ed il fine. Ciascuno di questi tre momenti per essere perfettamente sviluppato in sè deve contenere gli altri due; di guisa che ne avviene una mediazione reciproca, per la quale ciascun termine deve servire di mezzo allo sviluppo degli altri.

Dalle cose dette s'inferisce non potersi dire esclusivamente che l'individuo sia mezzo e lo stato fine, come sarebbe assurdo anche sostenere la contraria tesi in senso esclusivo. La verità sta nella mediazione reciproca di tutti i termini per la quale ciascuno è ad un tempo mezzo e fine; ha un valore ed una consistenza propria ed insieme serve di mezzo allo sviluppo dello intero.

Sotto questo punto di vista lo Stato ha un valore per sè, e serve allo sviluppo dell'individuo e della società civile. Il voler ristringere, come ha fatto Kant, il concetto dello Stato alla semplice condizione di mezzo ed a valersene per garantire l'individuo e gl'interessi particolari, è un dimezzare questo concetto. Nella teoria kantiana si tiene conto di un solo aspetto dello Stato, non dell'intero; si considera lo Stato come mezzo non come fine; si guarda il valore che ha verso gli altri termini e si trascura il valore proprio ed intrinseco.

Noi abbiamo detto che lo Stato è il mondo oggettivo dello spirito, mondo che differisce dal naturale, perchè questo ultimo è fatto dalla necessità, e l'altro dalla libertà. Ma entrambi hanno di comune di essere costruiti a forma di sistema, ossia razionalmente e non a caso. — Ora come sarebbe assurdo ammettere l'esistenza degli esseri particolari, e degl'individui, e negare l'esistenza dell'universale che forma la loro armonia,

nel mondo della natura, altrettanto sarebbe assurdo il negare l'esistenza dell'universale nello Stato.

Lo stato è tutto quanto lo spirito realizzato come libertà. La libertà si determina o come volontà subbiettiva, o come volontà particolare, o come volontà universale. Sulla prima si fonda il dritto privato dell'individuo, sulla seconda si fonda il dritto comune dei particolari che si uniscono insieme; sulla terza finalmente si fonda il dritto assoluto, o lo Stato, come volontà universale, la quale si determina per sè medesima.

Nello Stato la volontà si dispoglia di tutte le determinazioni estrinseche ed accidentali: essa non apparisce più nella forma di sentimento come nella famiglia; e nè anche nella forma d'interesse, come nella società civile; essa si determina come ragione, e perciò si determina per sè stessa, perchè la vera libertà non è altro che ragione.

Nel determinarsi come ragione, la volontà raggiugne la pienezza del suo sviluppo, e perciò nello Stato soltanto la libertà acquista piena coscienza di sè stessa. L'uomo, come cittadino di uno Stato razionale e perfetto, tocca l'apice del suo sviluppo e vale assai meglio dell'uomo che avesse una sterile e subbiettiva moralità. Imperocchè nella morale l'individuo raggiugne una perfezione che si restringe nella sua sfera subbiettiva, mentre nello Stato egli realizza esteriormente la sua interna virtù. I Pitagorici avevano in gran pregio lo Stato, tanto che si racconta di uno di essi, che à suo figlio augurava di esser cittadino di buono Stato. Benchè lo Stato debba considerarsi come il razionale ed assoluto

dritto che esiste per sè, esso appunto perchè segna l'ultimo grado dello sviluppo della libertà, deve contenere i gradi precedenti. Il credere che l'universale per porsi come sostanziale ed assoluto, debba sopprimere le determinazioni particolari a traverso le quali è passato, è un'opinione erronea, che guasta il vero processo dialettico, come notammo a proposito della Repubblica di Platone. E non solo lo Stato deve contenere in sè il momento individuale e particolare, ma deve ritenerli inoltre come momenti essenziali della sua propria nozione. Perciò lo Stato razionalmente contiene tre poteri, che corrispondono ai tre gradi menzionati. Il *potere legislativo* rappresenta l'universalità dello Stato. Il *potere amministrativo* esprime il momento della particolarità e della divisione. Il *potere esecutivo* finalmente rappresenta il momento della individualità; è lo Stato considerato come una persona. Questi tre momenti considerati isolatamente hanno dato origine all'antica divisione delle forme del Governo.

Dove la cosa pubblica era in mano di tutti i cittadini la forma si disse *democratica:* dove era in mano di alcuni la forma si disse *aristocratica;* e dove infine era in mano di un solo si disse *monarchica;* anzi il Vico tracciò sopra questo sviluppo dei numeri il processo dei governi. « Incominciarono, ei dice, i governi dall'*Uno* colle monarchie famigliari; indi passarono ai *Pochi* colle aristocrazie eroiche; s'inoltrarono ai *Molti* e *Tutti* nelle repubbliche popolari, nelle quali o tutti, o la maggior parte fanno la ragion pubblica; finalmente ritornarono all'*Uno* nelle monarchie civili: nè nella natura dei numeri si può intendere divisione più adeguata, nè con

altro ordine che *Uno*, *Pochi*, *molti* e *Tutti*, e che i pochi, molti e tutti ritengano ciascheduno nella sua specie la ragione dell'uno; siccome i numeri consistono in indivisibili, al dir di Aristotile; ed oltrepassando i tutti si debba ricominciare dall'uno; e sì l'umanità si contiene tutta tra le monarchie familiari e civili. »[1]

Prima di passare oltre notiamo la differenza che passa tra Stato e governo. Lo Stato si può meritamente dire l'ideale del mondo che lo spirito si crea ad imagine dell'eterna ragione. Il governo è la coscienza attuale di questo ideale, per quanto si è sviluppata in un popolo. Tra Stato e governo corre la stessa relazione che il Vico pone tra il vero e il certo. Quindi segue che lo Stato è sempre uno, ma che le forme di attuazione sono diverse, e che la loro perfezione si misura dall'attuazione più o meno completa dell'eterno ideale.

I governi non si debbono dunque giudicare secondo il criterio del numero di quelli che vi prendono parte perchè questa considerazione numerica e quantitativa è meramente estrinseca e superficiale. Il sano criterio per giudicare la rettitudine di un governo è di vedere quanto sia lo sviluppo della libertà che in esso si trova attuato. E quando diciamo libertà, non diciamo sfrenato arbitrio, ma al contrario attività razionale. E poichè il governo dipende dallo sviluppo di questa libertà nella coscienza di un popolo; perciò ogni popolo ha quel governo che merita.

Contro questa teoria si è mosso il rimprovero di insultare alle vittime di un governo dispotico e non me-

[1] *Scienza nuova*, pag. 365.

ritato. Questo rimprovero ha l'apparenza del vero, ed anche noi conveniamo che in un governo dispotico si possono trovare alcune anime libere e generose. Però questi saranno sempre i pochi e non la maggioranza; ed un governo è fatto per la maggioranza e non già per le eccezioni. Con questo non assolviamo i cattivi governi, ma soltanto ne spieghiamo l'esistenza. La storia assennatamente consultata e guardata nelle sue profonde ragioni è certo d'accordo con questa dottrina.

Volendo poi trovare un governo, il quale attuasse nella sua integrità l'ideale modello dello Stato, dove si dovrebbe cercare?

Hegel, a cui a torto si è rimproverato d'immolare la libertà al suo fatalismo logico, risponde così: « La conformazione dello Stato a monarchia costituzionale è l'opera del nuovo mondo, in cui l'idea sostanziale ha acquistato l'infinita forma. » [1] Da tale risposta si può facilmente argomentare come Hegel propugnasse la libertà anche nelle istituzioni civili e politiche. Coloro che l'hanno accusato del contrario, hanno scioccamente creduto che la libertà non fosse ragione, e che la politica per essere liberale dovesse contrastare colla logica.

Tornando ora ad indagare il perchè la monarchia costituzionale fosse a ritenere come l'infinita forma dello Stato ci basta accennare la sua struttura. Avendo noi proposto di mostrare soltanto le supreme e razionali ragioni dello Stato per non entrare in materie estranee

[1] Hegel, *Filosofia del diritto*, pag. 284.

a'nostri studii, ci limiteremo a toccarne i principali tratti.

La monarchia costituzionale consta di tre poteri, che sono il legislativo, l'amministrativo e l'esecutivo; perciò esso corrisponde ai tre momenti della nozione dello Stato, all'universale cioè, al particolare, e all'individuale.

Il *potere legislativo* appartiene a tutti, e perciò tutto il popolo mediante i suoi rappresentanti piglia parte alla formazione delle leggi. Così la legge può dirsi che realmente rappresenti la volontà universale, e non già un particolare interesse. Avvegnachè quando gli uomini deliberano insieme essi non possono volere che la giustizia. Vico fa notare ciò ed anzi crede che dalle pubbliche adunanze Platone ed Aristotile hanno cavato profitto per le loro teorie.

« Platone, ei dice, dal riflettere che in tali radunanze pubbliche le menti degli uomini particolari, che sono appassionate ciascuna del proprio utile, si conformavano in un' idea spassionata di comune utilità; che è quello che dicono: gli uomini particolarmente sono portati dai loro interessi privati, ma in comune voglion giustizia; si alzò a meditare le idee intelligibili, ottime delle menti create, divise da esse menti, create le quali in altri non possono essere che in Dio: e s' innalzò a formare l'Eroe filosofico, che comandi con piacere alle passioni; onde Aristotile poscia divinamente ci lasciò difinita la buona legge, che sia una volontà scevra di passioni, quanto a dire volontà di Eroe.[1]

[1] *Scienza nuova*, pag. 316.

Il governo costituzionale estendendo adunque alla universalità del popolo il potere legislativo attua perfettamente la nozione di legge, e conserva il momento dell' universalità, che entra essenzialmente nella nozione di Stato.

Il *potere amministrativo* invece è ristretto in alcuni, e rappresenta il momento della particolarità, o della divisione dell'azione del governo sulla sfera degli interessi particolari. Il principale ufficio del potere amministrativo, è il potere giudiziario; che anzi alcuni hanno ridotto a questo solo ufficio tale secondo potere dello Stato. Ammessa la legge come l' espressione della volontà universale, è necessario che le volontà particolari dei cittadini si uniformino ai suoi dettami. Questa riduzione del particolare sotto l' universale è l'opera di un giudizio. Il potere giudiziario è limitato dunque in questa sfera; esso non può oltrepassare i confini di tale applicazione, e di esaminare il valore della legge. Ciò si vuol significare quando si dice che i poteri dello Stato non debbono confondersi l'uno coll' altro. Ognuno è indipendente nella sua sfera, e può riguardarsi come assoluto; ma però l'indipendenza non importa separazione, e come vedremo or ora i poteri dello Stato debbono formare un sol tutto.

Per assicurare l'indipendenza dei giudici il più che si potesse si è istituito il giurì, nella quale istituzione i cittadini medesimi sono chiamati a fare da giudici, ed in simil guisa i giudizii vengono sottratti all' influenza governativa. Come i giudici non possono fare leggi, così i legislatori non possono giudicare; e tutti ricordano a questo proposito la risposta di quel conta-

dino a Federico di Prussia il quale gli aveva detto che era il Re; ed a cui il contadino rispose: In Prussia abbiamo buoni tribunali.

Il *potere esecutivo* rappresenta l'individualità dello Stato, l'*Io voglio assoluto* che prende persona nella volontà del sovrano. Questo terzo potere benchè potesse trovarsi ancora diviso in un certo numero d'individui, che compongono una persona detta morale, nondimeno è più naturale e più ragionevole che si attui in una persona singola e concreta. Questa necessità è stata riconosciuta anche nelle moderne repubbliche dove il potere esecutivo è affidato ad un presidente. L'energia della volontà viene rallentata, e spesso totalmente distrutta dai contrasti o dai lenti consigli. Tutti sanno quanto nuocessero a Roma i due consoli ed a Sparta i due re i quali si trovavano quasi sempre in disaccordo e in antagonismo. La maturità dei consigli, e la lotta delle opinioni è utile, anzi indispensabile nel potere legislativo; ma quanto alla esecuzione si richiede unità e celerità di azioni, e pronto e risoluto procedere.

Riassumendo le cose dette troviamo che nella monarchia costituzionale i tre momenti della nozione dello Stato sono pienamente attuati. Questi tre poteri di cui abbiamo fatto parola rappresentano *tre assoluti* nel loro genere, ma tutti e tre non formano poi che un solo assoluto, lo Stato. L'assolutezza di ciascuno ha però un carattere differente, secondo la sua diversa qualità.

Il potere legislativo deve essere *irreprensibile*, cioè che una legge una volta stabilita non può essere più tacciata d'ingiustizia. Il potere giudiziario è assoluto di un altro modo; esso è *inappellabile*. Una sentenza

una volta pronunziata si deve tenere per vera, e non è lecito muoverne appello o richiamo.

Il potere esecutivo da ultimo deve essere *irresistibile*. Esso non rappresenta la forza privata, ma la pubblica, quella che attua l'assoluto dritto; perciò contro di essa nulla debbono potere le forze dei cittadini privati, qualunque fosse la loro alta condizione. Un popolo tanto si dee stimare libero quanto più rispetta questi tre poteri, perchè in essi non deve vedere nulla di arbitrario, ma l'espressione dell'assoluto dritto, dell'assoluta ragione.

I tre poteri dello Stato, benchè indipendenti ed assoluti ciascuno in sè, sono però tanto necessariamente legati insieme, da non potere esistere l'uno senza dell'altro. Una legge la quale non fosse applicata dai giudici, ed eseguita dalla forza pubblica, sarebbe una parola morta. Un giudizio, che non si fondasse sulla legge, sarebbe un capriccio ed un torto. La forza, la quale non venisse ad attuare il dritto, che non esprimesse esteriormente la potenza della legge, sarebbe una violenza ed un potere dispotico. Perciò ragionevolmente Kant diceva, che i tre poteri dello Stato sono coordinati e subordinati fra di loro. Della coordinazione abbiamo accennato qualche cosa in questo presupporsi a vicenda che abbiamo notato tra i poteri dello Stato. Quale sarebbe ora la loro subordinazione? Il medesimo Kant con molto ingegno e con pari verità ha detto che l'organismo dei tre poteri dello Stato è lo stesso di quello del sillogismo. E ciò è molto naturale, perchè ogni nozione perfettamente sviluppata deve risolversi nel sillogismo. Di tal sillogismo il potere legislativo sarebbe

la maggiore, come quello che esprime la volontà universale. Il potere amministrativo (di cui Kant ritiene il solo giudiziario) ne sarebbe la minore. Il potere esecutivo finalmente ne sarebbe la conclusione esprimendo l'individualità dello Stato rivelantesi come volontà e come forza. Lo Stato costituisce un organismo a sè, ed una persona, e come tale è autonomo e indipendente. Noi abbiamo veduto come una persona dirimpetto ad un'altra conservi la propria inviolabilità, e che la libertà si arresta là dove incontra un'altra libertà, che ha pari dritto alla indipendenza delle sue azioni. Questo momento negativo che nella sfera interna dello Stato è il fondamento del dritto privato, quando si considera uno Stato verso un altro diviene il fondamento del dritto pubblico internazionale. Uno Stato trova il suo limite nell'esistenza di un altro Stato. Ora come le singole persone debbono necessariamente entrare a far parte di uno Stato per realizzare pienamente la propria libertà, così parimenti gli Stati debbono entrare in relazioni giuridiche tra di loro, perchè l'universalità della ragione assoluta attira nella sua orbita tutte queste singole sue manifestazioni. Non per tanto non si deve confondere la relazione d'individuo ad individuo nel medesimo Stato colla relazione che corre tra Stato e Stato. Il contenuto del dritto privato è ben altro del dritto internazionale, essendo il primo finito ed il secondo infinito. Una persona che viola i dritti altrui è soggetta alla podestà punitrice dello Stato, perchè lo Stato sovrasta all'individuo. Non così avviene quando la violazione del dritto di uno Stato è fatta da un altro Stato, perchè allora essendo entrambi eguali e non potendosi l'uno arrogare

il dritto di punire l'altro e nemmanco di ricorrere ad un terzo Stato, che sarebbe anche loro eguale, si deve ricorrere ad uno spediente di natura diversa che non sia il giudizio nel dritto privato. Ogni violazione del dritto implica in sè stessa la pena, come ammenda del torto arrecato. Il punire non è soltanto un dritto dello Stato, ma è, come dice benissimo Platone, un dovere: è l'ordine ideale medesimo, che nella sua dialettica porta la necessità della pena, la quale è la negazione razionale che annulla la negazione irrazionale del dritto, che aveva fatto il reato. Or dunque se la pena deve seguire ad ogni violazione del dritto, se non si trova un tribunale al quale non si possa assoggettare uno Stato delinquente, qual modo si dee tenere per punire le violazioni commesse da questi? Questo modo è la guerra. Noi troviamo che presso i popoli, ove ancora non esistevano tribunali i giudizii si definivano col duello. Vico ha da questo ricavato il principio giuridico, che i popoli credevano alla necessità della pena, e che in difetto della ragione umana si fossero appellati alla ragione divina che a loro sembrava manifestarsi per mezzo della sorte delle armi. Questo spediente, escogitato nei tempi barbari per le contese private, è rimasto come mezzo indispensabile per le contese pubbliche degli Stati.

La guerra manifesta il momento necessario dell'antagonismo nel mondo dello spirito. Se in tutta la natura ed in generale in tutte le esistenze si appalesa la lotta dei contrarii, come è possibile di evitarla nel mondo della libertà dove il contrasto è più vivo, più conscio, più impetuoso? Alcuni hanno creduto che col progresso della civiltà si potessero rimettere le controversie degli

Stati ad un'adunanza suprema, dove giudici fossero tutti i sovrani. Per tal guisa si è sognata l'età dell'oro nell'avvenire, e la pace è stata vagheggiata come l'ultima mèta dove l'umanità andrà a riposarsi. Kant tra gli altri ha creduto alla possibilità di questa alleanza universale e pacifica di tutti gli Stati, ed ha scritto un disegno di pace universale. Egli medesimo però si accorge che il suo progetto è di difficile, e noi soggiungiamo d'impossibile esecuzione. Egli anzi riferisce l'epigramma di un albergatore olandese, il quale aveva fatto scrivere questa iscrizione: *alla pace perpetua*, e sotto aveva fatto dipingere un cimitero. La pace difatti farebbe stagnare l'umanità e la ridurrebbe all'inerzia della tomba. Come le tempeste e gli uragani sono necessarii all'atmosfera, così le guerre alla conservazione degli Stati. La guerra infine rivela una grandissima verità ed è che l'idea dello Stato prevale a tutti i fini particolari, e che la vita degli individui gli è meritamente sagrificata. Spettatori noi medesimi, nel momento che scriviamo, di una guerra nazionale, e commossi dallo spettacolo di tanto sangue cittadino generosamente versato, esultiamo nondimeno pensando che l'idea di una patria si è attuata finalmente nella coscienza del popolo italiano. L'eroico sagrificio dell'individuo allo Stato apparisce per noi come fatto splendido e glorioso nel grido con cui i moribondi della *Palestro* acclamano all'Italia prima di affondare per sempre fra le onde.

INDICE.